Российская Академия Наук
Институт философии

МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ И ДИСКУРС-АНАЛИЗ

Москва
2014

УДК 165
ББК 15.13
М 54

Ответственныq редактор
доктор филос. наук *А.П. Огурцов*

Рецензенты
кандидат физ.-мат. наук *И.И. Ашмарин*
доктор филос. наук *А.Н. Кричевец*

М 54 **Методология** науки и дискурс-анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. А.П. Огурцов. – М.: ИФ РАН, 2014. – 285 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0256-0.

Исследуются концепции и формы дискурса в истории мысли. Прослеживается основная линия в дискурс-анализе – дивергенция в трактовке дискурса. Альтернативной тенденцией является поиск единых эпистемологических оснований дискурс-анализа – текст, идеология, коммуникация, синергия. Показана неадекватность сужения поля исследований, его ограничения гуманитарным знанием и приложением методов лингвистического анализа текстов. С привлечением отечественной и зарубежной литературы сопоставляются методы герменевтики и дискурс-анализа, рассматриваются жанровые особенности философии, место логики в философии, важность предметного содержания для исследований дискурса, ценностные ориентиры ряда речей в судах.

Для историков философии и науки, филологов и всех интересующихся методами анализа рассуждений.

ISBN 978-5-9540-0256-0

ПРЕДИСЛОВИЕ

Дискурс – понятие старое, хотя и ставшее модным в наши дни. Оно широко применялось в схоластике, в новое время и применяется в современной философии. Если в начале XX в. философский анализ рассуждений ограничивался изучением слова (например, в феноменологии), в аналитической философии – пропозиций (например, в работах представителей Венского кружка), то поворот к дискурс-анализу означал существенное расширение поля исследований – отныне их предметом стали надфразовые структуры, не сводимые ни к слову, ни к предложениям, хотя они выражены в словах и в предложениях. Дискурсивные практики, репрезентируемые в тексте и в речах, стали изучаться методами филологии и лингвистики.

Обычно дискурс-анализ связывают с исследованием гуманитарного знания. Однако подобное ограничение области дискурс-анализа, по мнению ряда авторов данного сборника, не является релевантным, поскольку речевые практики присущи не только гуманитарному, но и естественнонаучному и математическому знанию. Конечно, естествознание привлекает более широкий ресурс и использует более широкое методологическое оснащение, обращаясь к данным эксперимента, моделирования, построения идеальных объектов теории и др. Поворот к более широкому контексту развертывания научного поиска, который произошел на рубеже XX и XXI вв. в так называемой антропологии науки, означал, что в орбиту философско-методологического исследования науки вовлекаются как официальные, так и неофициальные документы и свидетельства, полученные методом включенного наблюдения (переписка, разговоры в лабораториях, выступления в различного рода обсуждениях программ исследований и их результатов и т. д.). Этот поворот не следует отождествлять с поворотом к риторике, к изучению стилистических и риторических фигур, используемых учеными разных специальностей. Само собой разумеется, осмысление троп естественного языка, его метафор, метонимий и отождествлений составляет немаловажную часть дискурс-анализа. Но все же он не сводим к риторике науки. Дискурс-анализ – это исследование выражения мысли в языке и в речевых практиках, исследование, которое ориентировано на постижение целостной структуры тех или иных речевых высказываний или текста.

На первых этапах дискурс-анализа дискурс отождествлялся с текстом, а само исследование дискурса почти целиком проводилось в рамках литературоведения и литературной критики. Этот подход характерен для Р.Барта и Р.Рорти. Лингвистический поворот в философии, о котором писал Р.Рорти, на деле оказался поворотом к герменевтическому литературоведению (*Rorty R.* The linguistic Turn: Essays in philosophical Method. Chicago. 1992). Тем самым дискурс-анализ, повернувшись к лингвистическим методам, все же прошел мимо того различения языка и речи, которое связано с именем Ф. де Соссюра. Поэтому даже в 1950–1970-е гг. исследования дискурса ограничивались изучением или художественных, или литературоведческих текстов. Исследования речи целиком и полностью отдавались на откуп риторики. В 70-е гг. прошлого века ситуация кардинально изменилась: во-первых, была осознана важность различия между языком и речью, которое провел Ф. де Соссюр; во-вторых, само это различение потребовало анализа исследований, направленных на анализ текстов разного рода и речей, т. е. проведения различия между лингвистикой и риторикой; в-третьих, сформировалось новое направление – приложение методов риторики к различным текстам, а не просто к речи; в-пятых, возникло универсальное понимание языковых выражений, которое обнимало собой и текст, и речевые произведения, – дискурсивные формации как объективации дискурсивных практик.

В наши дни любая версия дискурс-анализа исходит из того различения между языком и речью, которое было предложено Ф. де Соссюром. Если вспомнить модификацию этого различия, которую выдвинул Э.Косериу, то можно сказать, что язык – это система норм и возможностей, которые актуализируются в речи. Нормативные структуры языка виртуальны, хотя существует множество лингвистических дисциплин (от грамматики до диалектологии), которые моделируют нормы языка. Психологические исследования речи, проведенные в начале XX в. (Л.С.Выготский, М.С.Бернштейн в СССР, Дж.Брунер, Р.У.Браун, Дж.А.Миллер, Н.Хомски и др. в США, Ж.Пиаже и сотрудники его центра в Швейцарии), выявили роль речи аутистов, показали этапы освоения ребенком языка, особенности детской речи и др. В конечном счете они привели к осознанию различия между языком и речью как актуализации нормативных структур

языка. Естественно, что понимание роли языка и речи в генезисе и развитии психики обусловлено той трактовкой мышления, которая была присуща психологам XX в.

Философия уже давно обратилась к исследованию языка и речевых практик. Она, правда, отнесла речевые практики к риторике, а язык – к пластичному выражению мысли и не осознавала до В.Гумбольдта формирующую способность языка, его конструктивные возможности и активную роль в формировании мышления. Неогумбольдтианство выявило активную роль естественного («родного») языка в формировании и развитии мышления. Дискурсивные практики задавали не только матрицу смыслов, решающих для культуры того или иного периода, но и вектор движения мысли. Этот подход стал общепризнанным в современной философии: от теории речевых актов (Д.Сёрль) до трактовки языка как «дома бытия» (М.Хайдеггер), от концепции лингвистической относительности (Б.Уайт) до когнитивных моделей в лингвистике (Дж. Лакофф).

Поворот к анализу дискурсивных практик и их формаций существенно модифицирует и проблемы логики. Классическая философия отождествляла дискурс с персональным рассуждением (вспомним «Рассуждение о методе» Р.Декарта, сочинения Ж.-Ж. Руссо «Рассуждение о науках и искусствах…», 1750 и «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми», 1755). Трактовка discours как монологического рассуждения элиминировала из сочинений того или иного мыслителя явную или неявную полемику с другими авторами, контраргументы, выдвигавшиеся мыслителем против них, и аргументы в защиту своей позиции. Иными словами, она так «выпрямляла» дискурс, что превращала его в линейное развертывание авторской позиции, лишенное какой-либо соотнесенности с мыслителями прошлого и настоящего. Впервые построил «дискурсивную логику» С.Яськовский в 1948 г., подчеркнув, что столкновение альтернативных и при этом непротиворечивых позиций и составляет существо дискурса и новой дискурсивной логики, которая позднее в 80-е гг. прошлого века получила название пара-непротиворечивых логик.

После известных работ М.М.Бахтина, подчеркнувшего диалогичность литературных произведений и противопоставившего птолемеевское и коперникианское мировоззрения, и дискурс стал

пониматься иначе – как выражение не только прямой речи автора, но и косвенной, явно или неявно диалогической, направленной на собеседника и учитывающей ценностные ориентации и образцы действий и поступков слушателя и зрителя. Актором стал не только автор произведения, но и реципиенты его текстов и речей. Была осознана недостаточность прежней лингвистики, которая ограничивалась изучением фразы и рассматривала речь и текст как сцепление фраз, как совокупность предложений (в этом суть критики А.-Ж.Греймасом Р.Барта и отстаивание им автономности организации и когерентности связного текста). Возникает структуральная поэтика нарративных повествований, где Греймас выделил ряд уровней многоизотопных структур текстов – от мифа до повести. Актантная схема была применена А.Юберфельдом к анализу театрального действа и стала универсальной в дискурс-анализе. Актантная схема коренится в широкой трактовке дискурса как совокупности дискурсивных практик, прежде всего вербализируемых. Вне поля исследований дискурса в актантных схемах остаются невербальные установки и ориентации личности, которые выражаются в интонации, жестах, паузах и др., что немаловажно для изучения игры актеров и практики режиссуры.

Анализ выражения мысли в языке и речевых практиках в истории методологии прошел путь от исследований слова и пропозиций к осмыслению надфразовых структур – дискурсов. Исходным принципом авторов статей сборника, подготовленного в Центре методологии и этики науки ИФ РАН, является анализ расхождений в трактовке дискурса – дивергенции концепций и форм дискурса (С.С.Неретина, А.П.Огурцов). Дискурсивный разбег – так определяется судьба этого поля исследований. Наряду с этим трендом описывается иное движение – поиск путей синтеза разошедшихся дискурсов и обращение к единому эпистемологическому основанию – тексту, идеологии, коммуникациям и др. Предложена новая эпистема для гуманитарных наук (С.С.Хоружий), сопоставляются методы герменевтики и дискурс-анализа (Г.Б.Гутнер), исследуются место логики в философии (В.М.Розин), философия как жанр и ее особенности (О.А.Донских), дискурс-анализу противопоставляется иная методология, которая ориентирована на замыкание рассуждений на их предметном содержании (Т.А.Шиян).

А.П. Огурцов

I. ДИВЕРГЕНЦИЯ КОНЦЕПЦИЙ ДИСКУРСА

А.П. Огурцов

Дивергенция и конвергенция концепций дискурса – их эпистемологические основания (статья первая)[1]

1. Дискурс – дивергенция или конвергенция позиций?

Определения дискурса весьма многообразны и зависят от того подхода, который используется при анализе научно-теоретического, обыденного или философского знания.

В книге «Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ», выпущенной в Екатеринбурге в 2006 г., приведено более 20 определений дискурса, которые были даны в разные годы исследователями разных стран – от Тойна ван Дейка (дискурс-коммуникационное событие) до П.Рикёра (дискурс – свойство текста как цепи фраз)[2]: За последние годы это множество определений увеличилось. Для П.Ульриха «исследовательская программа “дискурса” занимается 1) производством социально-признанного знания и 2) (политическими) процессами истолкования и обсуждения»[3]. Согласно Л.Филлипс и М.В.Йоргенсен, дискурс – это «использование языка в повседневных текстах и общении и является динамической формой социальной практики, которая строит социальный мир, личности и идентичности»[4].

---

[1] Во второй статье будут освещены философско-эпистемологические основания: 1) структуралистской концепции дискурса М.Фуко; 2) постструктуралистского дискурс-анализа (Ж.Деррида и др.); 3) критического дискурс-анализа (З.Йегер, Р.Келлер); 4) коммуникационного дискурс-анализа (Ю.Хабермас).

[2] Современные теории дискурса: мультидисциплинарный подход. Сер. «Дискурсология». Екатеринбург, 2006. Обложка.

[3] *Ulrich P.* Discursanalyse, Discursforschung, Discourstheorie. Ein – und Überblick // Kritik mit Methode? Forschungsmethode und Gesellschaftstheorie. Berlin, 2008. S. 19.

[4] *Филлипс Л., Йоргенсен М.В.* Дискурс-анализ: теория и метод. Харьков, 2004. С. 185.

Если учесть громадную отечественную литературу о дискурсе, то число определений существенно расширится. Так, Е.А.Кротков и Т.В.Носова определяют дискурс как «речемыслительную деятельность, осуществляемую на основе языковых и социокультурных кодов (правил, традиций и ценностей) определенной общественной практики (науки, правосудия, медицины, религии, политики, образования и т. д.), посредством которой люди – в границах данной практики – реализуют свои когнитивные и/или коммуникативные потребности»[5]. Они подчеркивают многопараметральность дискурса и выделяют цели дискурса, онтологию языка, его выразительные средства, когнитивные процедуры, коммуникативные особенности и т. п.

Согласно И.Т.Касавину, дискурс выражает отнесенность текста к его перспективам. В дискурсе впервые набрасывается схема будущего текста и задаются его контекстуальные координаты – лингвистические, ситуационные, культурные. В дискурсе осуществляется проектирование будущего опыта[6]. Ю.А.Антоновский трактует общение как разобщение и видит в разобщении суть дискурса. Дискурс – речевая практика. «Всякая система общения, несомненно, создает свой собственный дискурс (и состоит из него)»[7]. В.Г.Борботько определяет дискурс как «речемыслительный процесс, воспроизводящий и формирующий комплексные лингвистические структуры, компонентами которых являются высказывания и группы высказываний, связанные операциями дискурсивными». Кроме того, дискурс – это «сама комплексная лингвистическая структура, превышающая по объему предложение…»[8]. Белорусская исследовательница И.Ухванова-Шмыгова определяет дискурс как «речь, сосредоточенная на предмете разговора в его развитии, и текст в его четко заданной жанровой репрезентации, подчиненный правилам формального характера»[9]. Польский лингвист М.Поправа

---

5 *Кротков Е.А., Носова Т.В.* О природе философского (метафизического) дискурса // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. XXI. № 3. С. 44.

6 *Касавин И.Т.* Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. XIX. № 1. С. 53–57.

7 *Антоновский А.Ю.* Язык: пространство общения и разобщения? // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. X. № 4. С. 66.

8 *Борботько В.Г.* Принципы формирования дискурса. От психолингвистики к лингвосинергетике. М., 2006.

9 *Ухванова-Шмыгова И.* Прошлое и настоящее понятия «дискурс» // Дискурс в академическом пространстве: Материалы Международн. кругл. стола 3–5 апр. 2009 г. Минск, 2010. С. 12.

считает, что дискурс выражает интердисциплинарные перспективы исследований социальных, психических и культурных последствий употребления текстов[10]. И это далеко не все возможные определения терминов «дискурс» и «дискурс-анализ» (далее – АД).

2. Дискурсивная логика С.Яськовского

В 1948 г. польский логик С.Яськовский опубликовал статью о дискурсивной логике[11]. Как и Я.Лукасевич, он движим сомнениями относительно универсальности аристотелевского принципа противоречия. Вводя ряд принципов (избыточной полноты дедуктивной системы, формализации фактически проводимых рассуждений, интуитивного обоснования) и определение дискурсивной системы, он подчеркивает, что рассуждения различных участников дискуссии, объединенные в одну систему, могут не согласоваться друг с другом. Например, участники дискуссии могут по-разному понимать определенные слова. Поэтому дискурсивная система не когерентна и не может быть построена на основе двузначной логики, поскольку допускает совместное существование противоречащих друг другу рассуждений, которые сами по себе непротиворечивы. Дискурсивная логика Яськовского была, по сути дела, одной из первых версий пара-непротиворечивых формальных логических систем. Он не только впервые использовал термин «дискурс» как негомогенное и некогерентное объединение альтернативных рассуждений, подчиняющихся принципу непротиворечивости Аристотеля, но и показал, что необходима новая логика – логика дискурса, базирующаяся на осознании противоречия между рассуждениями участников дискурса. Более того, его подход, будучи пионерским в истории логики, не был понят в своей глубине его современниками, а его имя оказалось забытым[12].

---

10 *Поправа М.* Исследование дискурса как интегрированной гуманитарной науки // Там же. С. 20.

11 *Jaskowski S.* Rochunek zdan dla systemow dedukcyjnych sprzecznych // Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu. Vol. 1. P. 57–77.

12 Е.А.Сидоренко, связав идею паранепротиворечивости «с отказом от (или, по крайней мере, некоторое блокирование, ограничение) действующего в классической логике принципа, в соответствии с которым дедуктивно замкнутый класс утверждений в случае обнаружения в нем противоречий становится тривиальным (включает в себя все возможные утверждения), так как противо-

Лишь в 1980-е гг. – после построения паранепротиворечивых логик – была осознана новаторская суть дискурсивной логики Яськовского. Однако контекст использования термина «дискурс» трансформировался: на первое место выдвинулись филолого-лингвистические методы, трактовавшие дискурс то как текст, то как речь в коммуникации между людьми. Между тем дискурсивная логика позволяет осмыслить не только диалектический метод Гегеля и Маркса (об этом писал и сам Яськовский), но и ряд логических систем прошлого, в частности т. н. схоластический метод «Да» и «Нет» Петра Абеляра, заново интерпретировать «Рассуждение о методе» Р.Декарта не как монотонное развертывание позиции, а как дискурс со своими оппонентами и с теми возражениями, которые делает Р.Декарт в полемике с критиками. Иными словами, эвристическая мощь дискурсивной логики еще не понята в ее полноте.

3. Методологические принципы лингвистического АД

3.1. Отождествление дискурса и текста

Употребивший еще в 1952 г. термин «дискурс» Зелиг Харрис отождествлял его с текстом[13]. Такова же позиция и Ц.Тодорова, который, отметив, что «лингвистической теории связного текста (discours) пока еще не существует, так что нам ориентироваться не на что», считал объектом АД изучение специфических особенностей литературного дискурса. В этом он усматривал цель проектируемой им поэтики. Он выделяет два подхода внутри поэтики. Для одного задача усматривается в изучении литературного текста как такового. Для второго «каждое отдельное произведение рассматривается как проявление некой абстрактной структуры», как одна из возможных ее реализаций. «Отдельный текст, таким образом, получит статус примера, на материале которого изучаются свойства литературы»[14]. Именно со вторым подходом он связывает

речие влечет все, что угодно» (*Сидоренко Е.А.* Логика. Парадоксы. Возможные миры. М., 2002. С. 178–179). Он видит в П.А.Флоренском основателя паранепротиворечивой логики.

13 *Harris Z.* Discours analysis // Language. 1952. Vol. 28. № 1.

14 *Тодоров Ц.* Поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 41–42.

структурализм в поэтике, который выражается в анализе семантических, риторических, герменевтических аспектов литературного произведения, различных превращений линейного текста в мир художественного произведения (присутствие в тексте описываемых событий, их времени и точки зрения на события). В конце «Поэтики» Тодоров подчеркивает ее переходный характер и проводит мысль о том, что в дальнейшем должен сложиться подход, при котором так должны «изучаться не только литературные, а вообще любые тексты, не только словесный, но и вообще всякий символизм»[15].

В 1978 . в Москве выходит том в серии «Новое в зарубежной лингвистике», посвященной тематике «Лингвистика текста», где дискурс отождествлялся с текстом[16]. Эта позиция выражена не только в предисловии Т.М.Николаевой, но и в ряде статей зарубежных авторов. До середины 1970-х гг. прошлого века это была широко признанная позиция, которая предоставляла возможности для литературоведческого исследования произведений, не сводимых к собственно лингвистическим методам их изучения.

Экстраполяция методов и категориального оснащения лингвистики на исследования дискурса, сужение поля изучения лингвистическим полем исследования привело к тому, что весь дискурс-анализ сконцентрировался на осмыслении письменно фиксированных текстов, понятых как определенные знаковые системы, и не допускался какой-либо выход за пределы знаковых систем – к той действительной или виртуальной реальности, которая служила объектом изображения. Это относилось не только к искусству, но и к математике, и к логике, которые замкнулись в рамках своего языка, своих искусственных знаковых систем, которые наращивались друг на друге. Замыкание дискурса на самом себе, разграничение уровней дискурса внутри АД с помощью лингвистических разграничений (прежде всего семантический и синтаксический уровни) привело к тому, что было обеднено богатство дискурсивных практик. Уже к середине 1970-х гг. позиции дифференцировались: с одной стороны, возникла развилка между анализами текста и связного текста, а с другой стороны, лингвистика текста

15 *Тодоров Ц*. Поэтика // Структурализм: «за» и «против». С. 110.

16 *Николаева Т.М*. Лингвистика текста. Современное состояние и перспективы // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 8. М., 1978. С. 5–39.

была включена в семиологию дискурса. Эти два пути нередко перекрещивались – анализ дискурса как некоего текста сопрягался с семиотическими схемами с их нацеленностью на отношение референции, на отношение знак и означаемое. Р.Барт ввел различие между лингвистикой текста и транслингвистикой, которая имеет дело со связным текстом (так переведен французский термин discourse), но отнюдь не отвергал семиотический подход, тот путь, по которому пошла лингвистика, ориентированная на концепцию Ф. де Соссюра, разграничившего язык и речь.

3.2. Оппозиция текста и речи

Эта оппозиция выросла из различения Ф. де Соссюром языка и речи. Наиболее интересная интерпретация этого различения Соссюра дана Э.Косериу. Он трактует язык как открытую систему нормативных возможностей, а речь как совокупность реализованных норм[17]. Поэтому возможно наложение анализа языка как системы норм (грамматических, синтаксических, лексикографических и т. д.) и дискурса речи как артикуляции возможностей языка, причем ясно, что они могут не совпадать друг с другом, нормативные возможности языка гораздо шире, чем практика их реализации в речи, однако без речевых инноваций невозможно изменение норм языка.

Все более значимой становится позиция, для которой важно именно сопряжение различных и даже альтернативных дискурсов. Это связано с поиском нового языка, который объединил в себе достоинства по крайней мере двух прежних языков. Пример: геометрический и арифметический языки, их соединение в языке и дискурсе геометрической арифметики, или геометрической алгебры, причем приоритет отдавался геометрии. Эта позиция нашла свое воплощение в платонизме в то время, как размышления Архимеда свидетельствуют о сопряжении геометрического и механического дискурсов.

Еще один пример из современной философии науки. Р.Харре, рассматривая язык как среду публичного выражения приватного опыта, а сознание как дискурс, фиксирует в дискурсивной пси-

[17] *Косериу Э.* Синхрония, диахрония и история // Новое в лингвистике. Вып. III. М., 1963.

хологии три грамматики и три формы дискурса – персональную (П-грамматика), организмическую (О-грамматика) и молекулярную (М-грамматика)[18]. Современная нейробиология представляет собой сопряжение трех грамматик, соответствующих трем формам дискурса и их сопряжению.

4. Первая стратегия АД – конвергенция и увеличение многообразия позиций

Как очевидно, дискурс – понятие крайне многосмысленное, размытое и далекое от какой-либо определенности. Им обозначают совершенно разные феномены и процессы – текст и коммуникационное событие, текст и разговор, тип разговора и жанр вербальной продукции, совокупность и тип дискурсивных практик, институциональные дискурсы и персональные дискурсы. Среди особенностей дискурса надо отметить, во-первых, его процессуальность в отличие от схватывания в едином акте интуиции и концепта, во-вторых, отнесение дискурса к вербальному выражению в языке или в речи структур мысли, в-третьих, конструкционистский характер АД, т. е. позиции людей, включенных в дискурс, определяются внутри пространства дискурсивных формаций, их ценностно-нормативных структур.

Трактовка и дискурса, и АД обусловлена различными стратегиями, одна из которых направлена на их дифференциацию и на более изощренное описание различных дискурсов, а вторая – на сопряжение различных дискурсов. Это сопряжение предполагает конструирование всеобъемлющих философско-эпистемологических оснований – идеологии, речевых актов, дискурсивных практик, повседневности, коммуникаций и др. Все эти основания дискурса и АД коренятся либо в разведении друг от друга форм репрезентации реальности, либо в сопряжении практик социального конструирования реальности. Цель данной статьи в том, чтобы выделить определенные философско-методологические позиции относительно определения дискурса – отождествление дискурса и текста, противопоставление дискурса и текста, взаимоотношение

[18] *Харре Р.* Гибридная психология: союз дискурс-анализа с нейронаукой // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. VI. № 4. С. 38–64.

дискурса и идеологии, дискурс как совокупность дискурсивных практик, референтная схема в определении структуры дискурса, коммуникационный подход к дискурсу. За этими методологическими программами следует увидеть различные философские позиции в интерпретации дискурса, которые и будут в центре внимания данной статьи.

Первая стратегия относительно дискурса и АД заключается в том, чтобы выявить расхождение позиций его участников, их разноречье, которое может привести к консенсусу, а может привести и к диссенсусу. В многочисленных книгах и статьях дискурс трактуется как расхождение речей и текстов, как **дивергенция и разбегание позиций**, как осознание альтернативности моей позиции и позиции оппонента. Более того, в ходе исследования различных вариантов дискурса с позиций ряда методологических программ это расхождение позиций увеличивается, их множество разрастается. Представители различных позиций полемизируют друг с другом, и возникает чувство вавилонского столпотворения языков. Если на первых этапах АД методы исследования дискурса были лингвистическими и даже литературоведческими, то в 70–90-е гг. прошлого века произошел поворот к семиотическим методам исследования и расширение методологического оснащения АД. Это расширение можно выявить в анализе дискурса как дискурсивных практик, в изучении идеологий как сферы смысла описываемой сферы высказываний, в отождествлении идеологии с доминированием той или иной социальной группы и класса в их взаимоотношениях.

Первоначальным подходом в АД является позиция, делающая акцент на расхождении различных дискурсов и вариантов АД. АД в начале предстает как монодисциплинарный (лингвистический) подход, но затем после того, как было осознано многообразие возможных и реальных позиций, возникли идеи о его мультидисциплинарности, о его междисциплинарном характере, однако методика междисциплинарных исследованй остается до сих пор далеко не прозрачной. Само собой разумеющимся считается, что в АД наиболее эффективны лингвистические методы и тем самым многообразные варианты дискурса определяются в зависимости от той лингвистической теории, которая принимается исследователем. Так, для защитников дескриптивной лингвистики дискурс –

это описание текста с позиций этой теории. Для представителей функциональной лингвистики прагматика языка, представленная в коммуникативном процессе, является решающей в понимании дискурса. Так, М.Ю.Олешков, фиксируя междисциплинарность дискурса и АД в функциональной лингвистике, вводит понятие институционального дискурса в коммуникационных процессах[19]. В.Н.Карасик, насчитывая 16 видов институциональных дискурсов (политический, экономический, социологический, юридический и т. д.), определяет институциональный дискурс как специализированную клишированную разновидность общения между людьми, которые могут не знать друг друга, но должны общаться в соответствии с нормами данного социума. Институциональным дискурсам он противопоставляет персональные дискурсы – бытийные и бытовые[20]. Нередко личностно ориентированные дискурсы трактуются как способы управления речевой деятельностью, и в таком случае говорится о дискурсивной риторике, то есть о стиле выражения мысли автора, соотношении рационального и эмоционального в речевой беседе, об авторизации своей речи и др.

М.П.Макаров фиксирует три подхода в АД: 1) язык рассматривается выше уровня предложения как словосочетания; 2) язык трактуется в его функциональном употреблении, то есть выявляются функции языка в социокультурном контексте; 3) дискурс как целостная совокупность функционально организованных единиц употребления языка[21]. При противопоставлении текста и речи дискурс трактуется как язык, представленный в деятельности и характеризуемый с определенной позиции.

Итак, дивергенция и самого дискурса, и дискурс-анализа являлась и является на первый взгляд само собой разумеющимся трендом в исследовании дискурса. Этот тренд целиком и полностью соответствует и этимологии слова «дискурс», и все более специализированным исследованиям дискурсов, и все более утонченной и филигранной методологии и методической технике исследования. За каждым из расходящихся трендов в определении дискурса и АД следует выявить расхождение философско-эпистемических и методологических программ, которые охватывают различные

[19] *Олешков М.Ю.* Основы функциональной лингвистики. Нижний Тагил, 2006.
[20] *Карасик В.Н.* Языковая личность. Волгоград, 2000.
[21] *Макаров М.П.* Основы теории дискурса. М., 2003.

виды АД, сменяющие друг друга. Кроме того, в последнее десятилетие все более и более осознается то обстоятельство, что необходимо восполнить аналитические подходы к дискурсу альтернативным движением – движением к синтезу разошедшихся и нередко ставших нестыкуемыми видов АД.

В последнее время остро чувствуется неудовлетворенность описательностью, неопределенностью и размытостью понятия «дискурс» и громадным разноречьем в трактовке АД. Все более и более осознается необходимость новой трактовки дискурса, в котором приоритетным станут процедуры синтеза, а не анализа. Подобно тому, как в современной биологии наряду с различными аналитическими программами возникает исследовательское поле синтетической биологии, так в наши дни вместо АД формируется программа синтеза дискурса. Эти варианты синтеза дискурса далеки от всеобщего признания, но они задают совершенно иной вектор исследований дискурса и предполагают принципиально новые эпистемические основания для такого рода синтетического подхода к разноречивым трактовкам дискурса. Среди этих оснований как методы социальной эпистемологии, так и традиционное размежевание логической рациональности и имагинативных образов, применение методологической схемы макро- и микроисследований.

Так, в книге «Синтез дискурса: исследования в области исторической и современной социальной эпистемологии» (редактор Р.МакИннис)[22], синтез дискурса мыслится как создание новой эпистемологии, в которой акцент делается на междисциплинарности порождающих моделей и методов, позволяющих по-новому организовать понятия прежних дисциплин и даже тех, которые возникают на стыках наук. Если в начале, развертывая схему социологии знания, автор исходил из противоположности дискурсивных и интерпретативных сообществ, то в предисловии к этому сборнику он кладет в основание дискурсного синтеза лексикографию понятий науки. Эта лексикография разворачивается на трех уровнях – введения понятия в словарь науки, изменения значения понятий науки, применение этого понятия в составе научной дисциплины. Модель знания как консенсуса в противовес трактовке знания как

---

22 Discourse Synthesis. Studies in historical and contemporary social Epistemology / Ed. R.McInnis. Westport, Conn., 2001.

диссенсуса в различных научных дисциплинах является решающей для дискурсного синтеза, согласно МакИннису. Помимо этой модели он отмечает значение макро- и микроподходов в дискурсных анализах и тренд к преодолению разрыва между ними.

Надо отметить, что сами процедуры синтеза оказались расщепленными на описание дисциплинарных особенностей в истории, экономике, политологии, литературоведении, информатике, математике и т. д. Иными словами, идея синтеза стала вторичной относительно дифференциации процедур синтеза в разных дисциплинах. Даже попытки выявить противоположные концептуальные структуры дискурсного синтеза, предложенные К.Палмором (Carole Palmer) и Генри Смоллом (Henry Small), а именно альтернатива «ассоциативного (логического) и анагогического (имажинативного)» и «вертикального и горизонтального» подходов, являются сугубо описательными, хотя они охватывают материал двух разных научных дисциплин – экономики и астрофизики. Объединение двух подходов позволяет не только транспортировать достижения научной дисциплины из вертикального уровня в горизонтальный и аккумулировать их, но и найти комбинации результатов воображения и логического мышления.

Нэнси Нельсон (Nancy Nelson) рассматривает дискурсный синтез на макро- и микроуровнях: на микроуровне ученый интегрирует в своем собственном тексте знания существующих текстов, на макроуровне достигается консенсус между различными дискурсивными сообществами в ходе истории. Сопряжение двух видов дискурса достигается, согласно Нельсон, благодаря их пересечению, прежде всего благодаря подъему снизу вверх инноваций ученого и его консенсусу с прочитанными текстами. Это и есть то, что в лингвистике текста названо интертекстуальностью[23].

Конечно, поворот к идее синтеза исследований дискурса не совпадает целиком и полностью с выявлением философско-методологических оснований различных АД. Последнее является, по-моему, одним из вариантов такого синтеза, показывает, что столь разошедшиеся варианты АД исходят из определенной позиции, претендующей на универсальность. Конечно, эту позицию можно

[23] См. об этом: *Кукарцева М.А.* Историческая эпистемология versus социальная? Обзор англоязычных изданий // Эпистемология и философия науки. 2007. Т. XIII. № 3. С. 87–100.

понять как ядро программы интерпретации дискурса, которая надстраивается над аналитическими исследованиями дискурса. Но можно понять и как ту систему отсчета, которая задает методику АД и ее перспективы. Вышеназванные версии синтеза исследований дискурса используют методологические схемы междисциплинарных исследований, макро- и микроанализа, которые прилагаются (достаточно искусственно) к многообразным вариантам АД.

5. Вторая стратегия исследований дискурса – конвергенция позиций или сходящиеся ряды

5.1. Дискурс как текст и референтная схема его анализа: семиология Р.Барта

В 1965 г. Р.Барт опубликовал «Основы семиологии», в 1966 г. «Введение в структурный анализ повествовательных текстов». В них он, ссылаясь на различение Ф. де Соссюром языка и речи, изложил исходную схему анализа семиологических систем – различение означаемого и означающего в знаке как плана выражения языка и плана его содержания, альтернативу синтагмы и системы языка. Он определил задачу семиологии как воспроизведение функционирования «иных, нежели язык, знаковых систем согласно цели всякого структурного исследования, которая заключается в создании подобия наблюдаемого объекта»[24]. В другой названной статье он прямо заявляет о том, что структурный анализ повествовательных текстов осуществляется с помощью модели лингвистики, хотя и отмечает изъяны лингвистики, обращенной лишь к предложению, в то время как семиология предполагает анализ дискурса, понимаемого им как совокупность предложений. Отмечая, что между предложением и дискурсом как вторичной системой существуют гомологичные отношения (отношения подобия), он выделяет «три больших группы дискурсов – метонимические (повествовательные), метафорические (лирическая поэзия, учительная литература) и энтимематические (интеллектуальная дискурсия)»[25]. Барт выделяет различные

[24] *Барт Р.* Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 160.
[25] *Барт Р.* Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Трактаты, ст., эссе. М., 1987. С. 391.

смысловые уровни описаний повествовательного текста или уровни операций АД – функций, действий и повествования. Примером анализа первого уровня являются схемы исследования В.Я.Проппа и К.Бремона, второго уровня – анализ актантов у А.Ж.Греймаса, третьего уровня – исследования Ц.Тодорова. Более детально характеризуя эти единицы анализа повествовательного дискурса и фиксируя их различные классы, он обращает внимание на то, что эти единицы остаются за пределами денотативного уровня языка[26], а описывая взаимоотношение мимесиса и смысла, он специально подчеркивает: «…исток, определяющий возникновение всякой сюжетной последовательности, – не в самом по себе наблюдении над действительностью, а в необходимости видоизменить и преодолеть самую первичную форму, данную человеку, – форму повтора… с точки зрения референции (реальности) "то, что происходит" в рассказе, есть в буквальном смысле *ничто*»[27].

Такого рода разведение дискурса и референциальной схемы анализа ставит под вопрос сам семиологический подход к дискурсу Барта. Если в 1960-е гг. референциальная схема (схема означаемое/означающее) была ведущей, то в 1970-е гг. происходит ее модификация. Еще в 1970 г. Барт заявлял, что в мире дискурса смысл неизбежно становится референциальным[28]. В 1970 г. вышла статья Барта «La linguistique du discourse», заголовок которой переведен как «Лингвистика текста», хотя в ней речь идет именно о дискурсе. В ней он вводит понятие «транслингвистика». Характеризуя ее особенности, он отмечает, что в ней «мы имеем дело с речью, словом письменным или устным»[29]. Эта членораздельная речь, речевая деятельность (language), выраженная в естественном языке, подчиняется линейности и необратимости сообщения. Этот уровень интеграции языковых знаков состоит из знаков, но не является знаком, из предложений, но не сводится к предложениям.

Уровень интеграции, присущий транслингвистике, относится к таким единицам, как предложение и выше, т. е. к надфразовым структурам. Стремление освободить текст от приписываемого смысла, се-

---

[26] *Барт Р*. Введение в структурный анализ повествовательных текстов. С. 396.

[27] Там же. С. 422.

[28] *Барт Р*. Лингвистика дискурса // *Барт Р.* Система моды. Ст. по семиотике культуры. М., 2003. С. 459.

[29] Там же. С. 459.

миологический анализ от соотнесения с реальностью четко выражено в книге «Сад, Фурье, Лойола» (1971), где он выдвигает понятие «письма» как посредствующего звена между естественным языком и индивидуальным стилем писателей. Если в «Нулевой степени письма» он подходит к письму социологически, то позднее письмо предстает как автономный и заслуживающий исследования предмет.

Решающая схема анализа дискурса – референциальная схема, характерная для внелингвистического, но внутрисемиотического подхода. Модификация семиологической схемы, которая распространяется Бартом не только на произведения литературы, но и на моду, фотографию, кино и медицину, и выдвижение на первый план понятия «письма» привели к трансформации его взглядов на автора, на соотношение социолектов и идиолектов, на роль языка и его правил. Если письмо – это «изначально обезличенная деятельность»[30], то необходимо устранить автора, заменив его письмом. Референциальная схема, схема означивания, исходящая из означаемого и означающего, знака и значения, нагружается правдоподобным смыслом, в котором «все определяется правилами данного типа речи»[31]. Барт говорит о референциальной иллюзии, о необходимости изгнать из литературного произведения все денотативное и коннотативное из означаемого, что надо опустошить знак. Реальность оказывается воплощением невозможного, недоступного, ускользающей от любого дискурса, в том числе и от научного, который якобы стремится воссоздать реальность. «Между тем реальное не поддается воссозданию»[32]. Структурализм и особенно постструктурализм обратили внимание на то, что может существовать знак без обозначаемого. Такого рода функционирование знака привело Ж.Батая к исследованию симулякров, а Барта к изучению визуальных изображений, жестов и телесных движений.

В статье «От произведения к тексту» (1971) он подчеркивает, что текст существует только в дискурсе, будучи игрой, «порождением означающего»[33]. Письмо оказывается поиском неразделенного языка, альтернативой разделению языков, практическим осуществлением языковой противо-разделенности[34].

---

30 *Барт Р.* Смерть автора // *Барт Р.* Избр. работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 385.
31 Там же. С. 395.
32 Там же. С. 554.
33 Там же. С. 416.
34 Там же. С. 534.

Под влиянием М.Фуко, с которым, как говорит Барт, его «связывают узы взаимного расположения, интеллектуальной солидарности и благодарности», Барт начинает анализировать различные виды дискурса с точки зрения доминирования того или иного его вида. Этот анализ дискурса наиболее отчетливо виден в его актовой лекции в Коллеж де Франс 7 января 1977 г. Начинает лекцию Барт словами о том, что он вступил в сферу вне-власти, в брешь в здании власти. Но далее он показывает, что и это учреждение, где «царят наука, знание, строгость и обузданная дисциплиной творческая фантазия», предполагает привилегированное положение научного дискурса, т. е. власть определенного дискурса. По интерпретации Барта, в любом дискурсе гнездится власть, любой дискурс представляет собой дискурс превосходства. Любая языковая деятельность оказывается объектом власти. Он называет язык обыкновенным фашистом, «ибо сущность фашизма не в том, чтобы запрещать, а в том, чтобы понуждать говорить нечто»[35]. Теперь уже язык и дискурс оказываются нераздельными, и объединяет их ось власти, регламентация «сетью правил, ограничений, предписывающих и карающих норм»[36] – риторических, грамматических и т. д.

Итак, семиологический анализ литературных текстов претерпел в ходе эволюции Барта ряд модификаций. Если вначале он отдает приоритет семиологический анализ с его различением языка и речи, метаязыка, критики и чтения, означаемого и означающего, знака и значения, различных кодов, то с начала 1970-х гг. семиологический анализ все более и более нагружается эмоциональными, а не понятийными характеристиками. Теперь уже семиотика определяется не как позитивная наука о знаках, семиология, как ее представляет Барт, исходит из движений чисто эмоционально-экспрессивных, а средствами ее анализа являются игра со знаками, воображение и его создания – «повествование, образы, портреты, различного рода экспрессивные образования, идиолекты, страсти, структуры, обладающие видимостью правдоподобия и в то же время недостоверностью истины»[37]. Именно с этим связан поворот Барта к анализу эмоционального мира человека, в частности удовольствия от текста (так называется его статья 1973 г.).

[35] *Барт Р.* Смерть автора // *Барт Р.* Избр. работы. Семиотика. Поэтика. С. 549.
[36] Там же. С. 559.
[37] Там же. С. 565.

Тем самым структурно-семиотический анализ языка, текста, дискурса, письма сменился новой программой – программой нового опыта – «опыта Sapientia, который не допускает никакой власти, а лишь немного знания, только мудрость и как можно больше ароматной сочности»[38]. В последней, вышедшей при жизни Барта (он умер после автокатастрофы 27 марта 1980 г.) книге «Camera lucida» он обращается к исследованию визуальных произведений – к фотографии. Он начинает анализ с приложения к фотографии референтной схемы: фотография утверждает «случай, столкновение, реальность в их самом что ни на есть неумолимом выражении»[39]. Образ сфотографированного поначалу мыслится как образ референта – реального человека, пейзажа и т. д. По мере анализа его подход смещается – его интересует в фотографии то, что его задевает, то, что «оживляет меня и я оживляю ее»[40]. Заимствуя категориальный аппарат феноменологии, развитый, в частности, Ж.-П.Сартром в книге «Воображаемое», он рассматривает фотографию как аффективную интенциональность, такое «нацеливание на объект, которое было бы непосредственно пронизано желанием, отвращением, ностальгией, эйфорией»[41]. Эту нацеленность на реальный объект Барт называет фундаментальным мнением, Urdoxa, прадоксой. Конечно, анализируя различные виды фотографии, Барт обращает внимание на то, что могут существовать «ноэза без ноэмы, акт мышления без мысли, прицел без мишени»[42]. Характеризуя различия между фотографией, живописью и дискурсом, он отмечает, что без реальной вещи не было бы фотографии: в ней происходит наложение реальности и прошлого. «Это там было» – таков подход, реализованный в фотографии, того, что он называет ноэмой фотографии. Сковывание времени в фотографии приводит к парадоксальному переживанию: с одной стороны, переживание реальности объекта (он был), а с другой стороны, его уже нет, он отсутствует. Фотография – это перцепция ничто. Барт называет фото новой галлюцинацией, безумием, которое преодолевается благодаря рационализации двумя путями: превращением фотографии в искусство и с помощью ее массовости.

38 *Барт Р.* Смерть автора // *Барт Р.* Избр. работы. Семиотика. Поэтика. С. 569.
39 *Барт Р*. Camera obscura. М., 1997. С. 11–12.
40 Там же. С. 36.
41 Там же. С. 37.
42 Там же. С. 166.

Способ анализа фотографии он называет studium, в котором он выявляет ряд слоев – первый слой определяет фотографии как свидетельства (политические, исторические и др.), а второй – предполагает того человека, который рассматривает фотографии. Восприятие фотографии он называет punctum – точкой, проколом, уколом, аффективным шоком и душевной раной, вызванной личностным переживанием. Вместе с тем punctum имеет значение «мига», «мгновения», что и связывает его с феноменологическим исследованием образа. Punctum – конкретизация третьего смысла, о котором он пишет в эссе о кино и который он определяет как «открытый смысл», неуловимый в деталях и включающий в себя эмоции. Отныне не означающее и означаемое является способом анализа фотографии («фотография не может означивать»[43]), а описание различных аффектов, вызванных фотографией, – от умиления до ужаса, от удовольствия до скорби. Причем punctum (аффективный укол) всегда молниеносен, неожиданен, внезапен. Стремясь раскрыть своеобразие фотографии, ее отличие от кино[44] и отдавая приоритет фотографии, он подчеркивает ее уникальность и фундаментальную значимость в ней личного переживания, неподвластного ни социологическому, ни культурному studium. Необходимо вынести за скобки studium во всех его формах – Spectator, т. е. исследования статуса объекта, и Operator, т. е. исследования точки зрения взгляда фотографа. Барт развертывает аффективный язык анализа переживаний от фотографий в «Camera obscura». Попытка представить этот аффективный язык наталкивается на невозможность его рационализации, на его непереводимость в концептуальный и критический анализ, на невыразимые случайность и единичность шока от фотографии.

Бой против языка и его власти закончился утверждением поворота к «mouvement proprement passionnel», к движению, внушенному только страстью. Барт не успел раскрыть, каково взаимоотношение аффективного и концептуального языков, хотя очевидно, что он был не удовлетворен ограничениями, прежде всего концептуальностью, трактовки произведений в дискурс-анализе. Поэто-

[43] *Барт Р.* Camera obscura. С. 56.

[44] Барт посвятил кино эссе «Третий смысл. Исследовательские заметки о нескольких фотограммах С.Н.Эйзенштейна» // Строение фильма. М., 1985. С. 176–188.

му он обратился к исследованию феноменологией воображаемого и воображения и к ее концептуальному аппарату. Произошла еще одна смена системы философско-эпистемических оснований его исследований – референтная схема с ее различением знака и значения, означаемого и означающего сменилась на феноменологическое оснащение с его акцентами на переживание, на аффекты, на имманентность ноэмы и ноэзиса, на перцепцию времени в миге аффективного внутреннего опыта. Произошла деконструкция предыдущих способов концептуального анализа произведений культуры ради утверждения феноменологического описания аффектов и переживаний[45].

Такова эволюция Р.Барта в понимании дискурса – от референтной схемы его концептуального описания к феноменологическому анализу аффективных переживаний.

5.2. Идеология как точка стяжения исследований дискурса: позиция Т. ван Дейка

Существуют многообразные классификации теорий дискурса. Эти многообразные классификации исходят из разных оснований и нередко смешивают область анализа с методами, научную дисциплину, в рамках которой осуществляется дискурс-анализ, с ведущей стратегией АД.

Для Т. ван Дейка – одного из основателей АД и редактора четырехтомника «Справочника по дискурс-анализу» (Handbook of Discours Analysis. Vol. 1–4. 1985) исследования дискурса обусловлены как формированием разнообразных направлений, так и применением междисциплинарной методологии, ведущей к некоей интегративной концепции АД. Согласно ван Дейку, АД в 1960–1970-е гг. был преимущественно структуралистским и семиотическим. В этот же период АД был применен к повседневной беседе, что существенно расширило возможности АД и его методы. Это присуще теории речевых актов (Дж.Остин, Дж.Р.Сёрль), исходившей из отношений говорящего и слушающего, и феномено-

[45] Помимо статей С.Н.Зенкина, в частности его статьи «Стратегическое отступление Ролана Барта» в книге «Фрагменты речи влюбленного» (М., 1999), отмечу анализ дереализации знака в книге: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры. СПб., 2000. С. 287–294.

логической социологии (И.Гофман, Г.Гарфинкель), обратившей внимание на прагматику естественного языка, на повседневное речевое общение.

В статье ван Дейка «Вопросы прагматики текста» (1976) (слово «дискурс» переведено как «текст», поэтому более точное ее название «Вопросы прагматики дискурса») дискурс определяется как последовательность предложений и выявляются прагматические ограничения этой последовательности. О том, что и в этой статье основанием его подхода является речевая деятельность, свидетельствует то, что ван Дейк обращается к теории речевых актов и дискурс он понимает как их последовательность[46]. Дифференциация речевых актов, которую проводит ван Дейк, в том числе и влияния последовательности речевых актов на структуру текста, показывает, что и ограничения этой последовательности трактуются им не просто как ограничения порядком сообщаемых фактов, а как ограничения коммуникационного взаимодействия, т. е. восприятия и интерпретации говорящим и слушающим. Да и сам ван Дейк отмечает, что понятие «грамматика текста» «должно рассматриваться в рамках более широкой прагматической теории»[47] – прагматики дискурса.

В 1970–1980-е гг. в АД утверждается интегративная тенденция: АД становится чем-то вроде супердисциплины, в которую вовлекаются все новые и новые объекты – юридические, политические, психологические и пр. Причем ведущей тенденцией является интегративная, хотя вовлечение новых объектов АД в конечном итоге приведет к расхождению позиций, к уяснению автономности той или иной позиции, а затем и к их разобщению.

В одной из последних книг ван Дейк проводит различие между идеологией и культурой как макросоциальными феноменами и дискурсом как микросоциальным феноменом. Интегративным феноменом для него является идеология, а дискурс осуществляет то, что ван Дейк называет идеологической социализацией. Проводя различие между дискурсом в широком и узком смыслах и между дискурсом и текстом (дискурс – актуально произнесенный текст, а текст – это абстрактная грамматическая структура произнесенно-

[46] *Ван Дейк Т*. Вопросы прагматики текста // Текст: вопр. изучения. М., 2001. С. 132–146.

[47] Там же. С. 165.

го), он относит дискурс и к историческому периоду, и к социальной общности, и к целой культуре. Аналогично тому, как говорят о социальной формации, можно и нужно говорить об идеологическом дискурсе[48] как о некоей целостной формации, хотя ванн Дейк и предупреждает о том, что нельзя сводить весь анализ идеологии к анализу дискурсов. Итак, идеология в конечном счете оказывается той общей системой отсчета, которая позволяет объединить разнородные исследования политического дискурса и найти методы интегративного АД.

Для ван Дейка дискурс шире понятия текста, поскольку дискурс представляет собой единство языковой формы значения и действия. Он характеризует дискурс как коммуникативное событие, в котором можно выделить говорящего и его адресата – слушающего. В соответствии с методами лингвистических исследований он описывает ряд направлений АД: 1) грамматическое, включающее в себя помимо грамматики синтаксис, семантику; 2) прагматический анализ речевых актов и коммуникаций; 3) риторический анализ; 4) стилистический анализ; 5) анализ специфических жанровых структур; 6) конверсационный анализ разговоров; 7) семиотический анализ звукового и визуального материала. Ван Дейк подчеркивает, что все эти способы осуществления АД специфичны и во многом представляют собой расходящиеся относительно друг друга формы исследования дискурса. Каждая из этих форм АД обладает собственной связностью, определяемой макроправилами, превращая их в макроструктуры когнитивной природы. Среди этих макроправил он называет опущение, селекцию, обобщение, конструирование. Конкретные виды дискурса объединяются некоей суперструктурой дискурса – его жанровой разновидностью.

Если до 1970-х гг. ван Дейк делал акцент на когнитивной природе дискурса и вычленял два вида АД: 1) знание о стационарных объектах; 2) операционное знание – знание о способах взаимодействия объектов (фреймы, сценарии), то в последнее десятилетие в центре его внимания взаимосвязь дискурса и власти[49], идеологий как форм доминирования одной группы над другой. Поэтому для

---

48 *Teun van Dijk*. Ideology. A multidisciplinary Approach. L., 1998 (фрагменты в: URL http:// psyberlink. Flogiston. ru/ internet/ bits/vandijk2. htm – 2.04.2013).

49 *Dijk van T.* Discours and Power. N. Y., 2008.

него столь важным оказался дискурс расизма как идеологии доминирования. Радикализация политического дискурса привела к тому, что целый ряд универсальных объясняющих категорий и концептов (раса, избранность, власть) были поняты как искусственный конструкт определенных дискурсов – речевых актов и коммуникаций, в которых господствует идеология доминирования[50]. Тем самым лингвистические расходящиеся позиции в АД оказались сходящимися в исследовании форм доминирования. Дискурс, будучи смесью разноплановых тем, позволяет, по словам ван Дейка, сформулировать и выражать абстрактные идеологические верования непосредственным образом, в том числе и идеологические убеждения о доминировании и даже гегемонии одной группы над другой, властной асимметрии, проявляющейся в том числе и в языке. Аналогичный ход мысли характерен и для Ж.Дерриды.

5.3. Идеология как средство использования языка: школа М.Пешё

Французский лингвист Мишель Пешё (Pecheux) – автор книг «Автоматический анализ дискурса» (1969), «Прописные истины» (1975), «Дискурс – структура или событие» (1988). Вокруг него сформировалась группа исследователей, в которую входили П.Серио, К.Фукс, П.Анри и др. Эта группа во главе с Пешё называется ADELA (Analyse du Discours et lecture l'Archives) при национальном Центре научных исследований. Их объединяло прежде всего то, что дискурс трактовался как текст, фиксировалась непрозрачность текстов относительно реальности референтов. Иными словами, особенностью этой школы был отказ от референциальной схемы, присущей семиотике, и поворот к выявлению идеологий, скрытых в коммуникационных практиках.

[50] Очевидна связь трактовки расизма и расы как конструкта доминирования с идеологиями власти – с концепциями политического дискурса М.Фуко и Ж.Деррида, для которого расизм как дискурс власти производит или конституирует концепт расы. См. *Фуко М.* Порядок дискурса // *Фуко М.* Воля к истине. М., 1996. С. 47–97; и *Деррида Ж.* Рас*след*ования // Новое литературное обозрение. М., 2011. № 5(111). С. 38–48. Теперь уже появились авторы, настаивающие даже на колониальности дискурса: *Васкес Р.* Размышления о колониальности дискурса // Личность. Культура. Общество. Т. XIV. Вып. 4. № 75–76. С. 57–72. Существует ли деколониализированный дискурс и как он выглядит, остается неясным.

Дискурс был понят как пересечение идеологии и речи. Идеологии поняты как идеологические формации, составляющие бессознательное, не поддающееся рефлексии. Критикуя лингвистическую семантику, Пешё стремится «выработать фундамент материалистической теории семантики»[51]. Она противостоит тем трендам, которые присущи лингвистике, – лингвистическому структурализму, социолингвистике, лингвистическому анализу коммуникаций.

Пешё ссылается на работы Л.Альтюссера, согласно которому идеология обращается к индивидам как к субъектам. Она создается субъектом и для субъектов. Практика – то, что осуществляется идеологией. Идеология представлена в идеологической формации. Она «характеризуется такой структурой и таким функционированием, которые превращают ее в реальность неисторическую, т. е. всеисторическую» (с. 258). Идеологические нормы представлены в привычках и в обычаях, в расхождении между тем, что есть, и тем, что должно быть. Смысл идеологии скрыт от сознания, но он зависим от целостной идеологической формации. Смысл слова, фразы и т. д. прозрачен для идеологической формации. Он формируется внутри нее и живет в ней.

Пешё предпочитает говорить о дискурсной, а не об идеологической формации: «Отныне мы будем называть дискурсной формацией то, что в данной идеологической формации, т. е. исходя из данной позиции в данной ситуации, обусловленной состоянием классовой борьбы, определяет “то, что может и что должно быть сказано”» (с. 265). Слова, предложения и другие лингвистические сегменты получают смысл от дискурсной формации, в которой они производятся. Сама референциальная схема (знак/означаемое) порождается внутри дискурсной формации, которая зависима от идеологической формации. Дискурсную формацию Пешё называет матрицей смысла. Люди позиционируют себя в качестве защитников той или иной идеологии, но сама эта позиция обусловлена дискурсной формацией, тем, что Пешё назвал интердискурсом.

Обсуждая различные трактовки субъекта, он не принимает различения метафизическим реализмом идеологии и науки, не приемлет того, что он называет «субъективной десубъективи-

[51] *Пешё М.* Прописные истины. Лингвистика, семантика, философия // Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса. М., 1999. С. 225. (Далее сноски на это издание – в тексте.)

зацией» во имя эпистемологического и политического фантазма платоновского происхождения, и проводит мысль о том, что исходный пункт АД «не субъект, не человеческая деятельность и т. д., а, идеологические условия воспроизводства/трансформации отношений производства» (с. 283)[52]. Поэтому Пешё выступает против лингвистической теории дискурса, подчеркивая недостаточность морфосинтаксических критериев для характеристики дискурса[53]. Лингвистика, прежде всего лингвистика Ф. де Соссюра, смешивает дискурс с речью и превращается в лингвистику речи[54]. В лингвистике он видит теорию синтаксических механизмов и процессов порождения высказываний, причем этот способ анализа делает акцент на сказанном и отбрасывает то, что не сказано (le non-dit), т. е. акцентирует вербальные сегменты человеческого опыта и сознания.

Не отождествляя дискурс с идеологией, он видит в дискурсе материальный аспект идеологии. Каждая дискурсная формация формирует свои специфические условия производства идеологических отношений как вида социальных отношений. Смысл формируется в дискурсных формациях и зависит от идеологических формаций. Школа Пешё подчеркивала недостаточность лингвистики текста и лингвистического анализа дискурса, настаивая на том, что АД выходит за рамки лингвистической проблематики и ядром АД является проблема смысла, а сам АД является интерпретирующей дисциплиной.

Пешё удачно определил дискурс как упорядоченное пространство рассеяния высказываний. Соответственно в АД можно считать приоритетным как анализ упорядоченности пространства дискурса, так и механизмы рассеяния дискурса. В своей концепции АД он стремится соединить эти два подхода в понятиях дискурсной формации, интердискурса и т. д. и одновременно фикси-

---

52 *Pêcheux M*. Language, Semantics and Ideology. L., 1982.

53 *Pêcheux M., Fuchs C.* Mises au point et perspectives à propos de l' analyse automatique du discourse. 3. Linguistique analyse du discourse // Langages. 1975. № 37. P. 21–80.

54 Один из его последователей Р.Робен писал: «Лингвистике дискурса не удалось перенести центр в концепции субъекта дискурса потому, что она не смогла лишить субъекта этого центрального положения в своей теории говорящего ни понятия идеологического субъекта в смысле исторического материализма, ни понятия субъекта психоанализа» (*Robin R* Histoire et linguistique. Paris, 1973. P. 81).

рует тенденции неопределенности, разделенности, нецелостности, неоднородности дискурса. Вводя понятие дискурсный процесс, которое охватывает отношения субституции, синонимии, парафраз и т. д., Пешё стремится найти связь между лингвистическими элементами и дискурсной формацией. Нетрудно заметить, что Пешё разрабатывает понятие дискурсной формации под влиянием М.Фуко. Влияние М.Фуко выразилось в выдвижении не только понятия дискурсной формации, но и такого понятия, как архив науки, т. е. массива текстов, становящихся объектом различных наук – от лингвистики до истории. Кроме того, влияние Фуко выразилось и в том, что идеологические отношения стали мыслиться как борьба за доминирование, как классовая борьба, в которой дискурс оказывается функцией политической практики – благодаря дискурсу достигается переформулировка социальных вопросов. Именно в дискурсе достигается связь языка с идеологией и политикой и принуждение к интерпретации смысла в определенном направлении. Главное состоит в том, что и Пешё, и Фуко дискурс интересует как условие порождения речевых высказываний, как тот глубинный слой, который обнаруживает себя в эффектах языка и речи. Не буду описывать методику применения автоматического анализа дискурса, разработанную Пешё и отличаемую им от контент-анализа, подчеркну лишь, что эта методика анализа обращается прежде всего к несубъективному анализу эффектов смысла. Человек предстает как выразитель идеологической позиции, а результаты его дискурсивной практики как «эффекты-субъектности» (L'effet-subject).

П.Серио, описывая эволюцию философских оснований этой школы, отметил, что лингвисты марксистского толка пошли по пути, открытому В.Н.Волошиновым в книге «Марксизм и философия языка» (1929), другие сблизились в 1970-е гг. с англосаксонской традицией анализа «речевых актов» и с прагматикой. Пешё пошел своим путем, однако столкнулся с рядом трудностей в трактовке взаимодействия дискурсной и идеологической формаций, в понимании целостности дискурсной формации, характера доминирующей идеологии и др. По словам Серио, АД «разработал новый, свободный подход к материалу, способность прочитывать тексты, "зная, что читаешь", способность, позволяющую не стать жертвой иллюзии прозрачности, непосредственности и очевидно-

сти смысла»[55]. И одним из лучших образцов такого анализа является исследование П.Серио советского политического дискурса, выявление его преконструктов, когда субъект акта производства высказывания не берет на себя ответственность за него, анафор, парафраз дискурса, его непрозрачность. Он называет советский дискурс деревянным с присущей ему декларацией своей гомогенности и тягой к монолитности и одновременно присущей ему неоднородностью[56].

6. Экстраполяция критериев научного дискурса на иные области знания

Критерии научного дискурса, вполне эффективные в своей области, нередко превращаются в универсальные культурные ценности и нормы и экстраполируются в области, где жизненными оказываются иные ценности и нормы. 15 марта 2012 г. в «Российской газете» было опубликовано интервью А.Бастрыкина, где он называет понятие «объективная истина» «базовой категорией научного познания» и предлагает сделать это понятие базовым для Уголовно-процессуального кодекса. По моему мнению (да и не только моему) введение этого понятия в Уголовно-процессуальный кодекс (УПК) влечет за собой:

– ограничение презумпции невиновности по отношению к обвиняемому;

– превращение задач суда не в доказательство вины обвиняемого, а в доказательство (а точнее, в присоединении к) той объективной истине, которая приписывается единственной инстанции – Следственному Комитету;

– инстанция следствия и ее представители из Генеральной прокуратуры превращаются в Инстанцию объективной истины, хотя об этом прямо и не говорится, но это следует из самого интервью;

55 *Серио П.* Как читают тексты во Франции // Квадратура смысла. М., 1999. С. 52.

56 О школе Пешё существует большой массив литературы. См.: *Wood R* Discourse analysis: the Work of M. Pêcheux // Ideology and Consciousness. 1977. Vol. 2. P. 52–79; *MacGabe C*. On discourse // Economy and Society. 1979. Vol. 8. P. 379–387; *Helsloot N., Hak T*. Pêcheux's Contribution to Discourse Analysis // Forum. 2007. Vol. 8. № 2 (библ.).

– резкое сокращение возврата дел из суда на доследование, поскольку судья с трудом будет выступать против той объективной истины, представителем которой будет сторона обвинения (замечу, что за первые 6 месяцев 2011 г. было возвращено лишь 5 % всех дел, рассмотренных в суде, или 6270 дел из 125400 дел, рассмотренных в судах);

– кардинальную трансформацию функций суда – судья принимает то или иное решение, исходя из своего или из решения присяжных относительно достоверности аргументов со стороны обвинения и защиты;

– если одна сторона – сторона обвинения предстает как выразитель объективной истины, то резко усиливается обвинительный уклон наших судов, а те аргументы, которые выдвигаются защитой (адвокатурой), оказываются излишними, избыточными, противоречащими объективной истине.

Даже в исследованиях, которые изданы в провинции, проводится мысль о том, что само понятие «объективная истина» является рудиментом авторитарного понимания истины. Сошлюсь на книгу А.Г.Догалакова «Истина в научном познании»[57], где проводится такая мысль. Поэтому возврат понятия «объективная истина» означает поворот к авторитарному стилю мысли, соответствующему авторитарному политическому режиму.

Большой заслугой Ю.Хабермаса было введение в философию права понятия дискурса, под углом зрения которого рассматривается как юридические практики, так и классические и неклассические теории в праве. Я не думаю, что классическая философия права была монологичной, как полагает Хабермас, противопоставляя ее неклассической философии права с ее диалогичностью. Соревновательность сторон была характерна уже для суда в античной Греции. Известны, например, речи Лисия в защиту тех или иных граждан в суде. Но поворот к анализу юридического **дискурса** задает совершенно иной вектор в изучении философии права. Дело в том, что дискурс характеризует не столько процесс познания, сколько процесс формирования познаваемой социальной реальности. Иными словами, понятие дискурса, используемое в качестве одного из средств методологического оснащения юриспруденции и философии права, позволяет понять конструктивные характеристики реальности права.

[57] *Догалаков А.Г.* Истина в научном познании. Балашов, 1999. С. 121.

Обратимся к некоторым эпистемическим характеристикам, которые стали столь актуальными в современных юридических дискурсах.

Во-первых, понятие «истина» значимо различным образом в различных языках.

П.А.Флоренский в «Столпе и утверждении истины» (2-е письмо) обращает внимание на различия в понимании истины в четырех языках: 1) в русском языке «истина» этимологически связано со словом «есть», т. е. трактуется онтологически; 2) в греческом языке «алетейа» связано со значением «незабвенность» (обращаю внимание на различие в трактовке «алетейи» Хайдеггера и Флоренского: для Хайдеггера «алетейа» – несокрытость», для Флоренского – незабвенное, то, что сохраняется в потоке времени); 3) в латинском veritas – связано с формальным порядком; 4) в древнееврейском – с устойчивостью. Естественный язык оказывает формирующее влияние на трактовку истины. Я не буду обсуждать, чей перевод понятия «алетейа» адекватнее – Флоренского или Хайдеггера, но замечу, что перевод Флоренского делает акцент на устойчивости истины в потоке времени, на роли памяти в движении субъекта к истине, а Хайдеггер – на трактовке истины как Откровения Бога;

Во-вторых, необходимо отметить исторический контекст появления понятия «истина». Этот контекст различен. Эпистемический контекст сократических диалогов, где выдвинуто это понятие в противовес софистам с их риторическим акцентом на doxa и киникам с их утилитарно-антропоморфическим пониманием doxa. Сам термин «истина» в греческом языке свидетельствует о том, что «алетейа», или «несокрытое», характеризует эпифании богов, их открытость в определенных жестах, поступках, вещах и символах. Боги не являются неведомыми, они ведомы в своих откровениях, которые еще надо расшифровать, интерпретировать, истолковать. Это функция или оракулов, или жрецов. Такое понимание эпифании языческих богов далеко от догматов об Откровении Бога и богочеловечности Христа, которые присущи христианству и религиозной философии.

Христианское понимание Откровения объединяет в себе все те четыре подхода, которые описал Флоренский – русское онтологическое понимание, древнееврейское понимание как устойчивости, гре-

ческое – как незабвенности и латинское – как упорядоченности. Сам термин «объект» (от лат. obiecere – возражать) появился в латинском довольно-таки поздно – у Ансельма Кентерберийского, и означал он возражения, контраргументы в диспуте и в дискурсе. Иными словами, христианство исходило из неведомости Бога и из необходимости многообразных человеческих усилий постичь его решения. Авторитарная трактовка Откровения отнюдь не предполагается в христианстве, наоборот, аргументы и контраргументы, «pro» и «contra» не просто допускаются, а необходимы для христианской теологии на ее пути к постижению Бога. Христианская теология соединяет в себе, с одной стороны, позицию Откровения Бога, а с другой – позицию, утверждающую значимость полемики и возможного фаллибилизма мнений спорящих. Приоритет той или иной стороны спора – либо Откровения догматов, либо вероятности мнений спорящих – ведет к альтернативным точкам зрения (либо к авторитарному догматизму, либо к трактовке позиций спорящих как возможных). Схоластический метод, о котором было высказано столько инвектив, на самом же деле фиксировал наличие альтернативных позиций и предполагал выявление собственной позиции, снимающей альтернативность прежних позиций (вспомним «Да» и «Нет» Петра Абеляра, методы построения «Суммы теологии» Фомы Аквинского и др.).

Лишь по мере превращения неведомого Бога в философский Абсолют формируется идея «объективной истины», что и происходит в английском эмпиризме и в немецком идеализме с его тождеством объекта и субъекта, мышления и бытия, достигаемого, правда, в ходе саморазвития Духа.

По-моему мнению, идея «объективной истины» является скрыто-идеологическим дериватом, компонентом, элементом авторитарной доктрины, основанной на тождестве объективности и субъективности. «Объективная истина» предполагает и исходит из абсолютного тождества субъекта и объекта и ведет к авторитарному отсечению всех, кто противоречит или сомневается в самой возможности объективной истины. Позиция «объективной истины» оказывается единственной и абсолютной. Поэтому она не допускает ни состязательности в поисках аргументов «за» и «против», ни выдвижения каких-либо иных критериев достоверности выдвигаемых аргументов. Все они трактуются как релятивистские, социально-исторически обусловленные и недостоверные.

В качестве альтернативы понятию «объективная истина», по-моему, можно выдвинуть понятие «правдоподобие», «правдоподобность»[58]. Это означает, что теоретическая и любая конструкция, в том числе и юридическая, имеет статус не объективный, а интерсубъективный (интерсубъективность не следует отождествлять с объективностью, как у нас, да и не только у нас, обычно делается (см., например, статьи об интерсубъективности в «Энциклопедии эпистемологии и философии науки»). Превращение ответов этих конструкций и судебных решений из интерсубъективных в объективные означает, что они становятся общеобязательными для всего сообщества (научного, юридического и пр.) и в ходе поиска ответов на те или иные вопросы и рассмотрения достоверности аргументов в пользу того или иного решения предложенные ответы получают эмпирическую адекватность. Иными словами, изменяется модальность суждения – из интенционально-авторской инновации она превращается не только в интерсубъективное суждение (принятое научным, юридическим и прочим сообществом), но и в суждение существования, которое, правда, присуще естественным наукам, но не математике и не социогуманитарным наукам.

Фундаментальную роль в приоритете идеи «правдоподобности» сыграла теория вероятности и вероятностный стиль мышления, который стал за последние 100–150 лет главенствующим. В его утверждении громадную роль сыграли теория эволюции Ч.Дарвина, теория цен производства и законов-тенденций К.Маркса, статистическая физика и методы статистики в различных социальных науках – от демографии до эконометрии, в естествознании – от квантовой физики до теории измерений.

Идея правдоподобности означает:

– исчисление степени правдоподобия различных теорий;

– понимание развития научного знания как повышения степени правдоподобия теорий;

– осознание отягощенности любых научных результатов (и соответственно решений) погрешностями, заблуждениями и ошибками, что и представлено в фаллибилизме Ч.Пирса и К.Поппера;

---

[58] Предложенный подход развит в трудах К.Поппера и В.В.Налимова по философии науки.

– эмпирические данные (или вещественные доказательства в суде) оказываются лишь формой адекватности тех или иных интерпретаций и теоретических конструкций, приведения адекватных аргументов в ходе того или иного решения;

– истина сохраняет свое регулятивное значение как некоего недостижимого идеала, но не как конструктивное начало в поиске решения;

– для вероятностного стиля мышления важна именно логика аргументации, а не логика аксиоматико-дедуктивного доказательства, которая со времен Аристотеля и Евклида стал мыслиться как логика не только дедуктивной математики, но и всей науки.

Итак, объективность истины, объективная истина – дериват теории отражения, пережиток наивных эпистемических установок в нашей философии. Юридическое судопроизводство – место встречи Истины и Лжи, т. е. столкновения альтернативных позиций, одна из которых притязает на Истину, а другая – таковым статусом не обладает. Если трактовать объективность истины как наличие объективного содержания в наших истинах, как их интенциональность, а истину как эмпирическую адекватность наших знаний (их соответствие вещественным и прочим доказательствам), то ничего претенциозного в этом понятии нет. Если же трактовать объективность истины как предоставление некоторой Инстанции права и статуса защитника самой Истины, то исчезает и состязательность суда, и значимость остальных юридических инстанций. В этом отношении гораздо более предпочтительна позиция Канта, для которого космологические идеи представляют собой систему весьма обоснованных и добротных аргументаций, однако их антиномичность свидетельствует о том, что они далеки от «объективной истины». В космологических антиномиях речь идет, как отметил П.А.Флоренский, о двух альтернативных теоретических механиках – механике Ньютона и механике Лейбница.

Конечно, возникает вопрос о *возможности приложения к юридическим практикам существующих логик*. По моему мнению, к юридическим практикам приложима не логика дедуктивного доказательства, а логика аргументации, которые весьма отличаются друг от друга. Существуют различные точки зрения относительно того, приложима или нет логика предикатов к юридической аргументации? Несомненно, что:

– практика правоприменения дает возможность использовать деонтическую логику, или логику норм, где нормы предстают как логические константы;

– юридический аргументативный дискурс дает возможность применить как многообразные формы анализа дискурса, так и исследования логической надежности (validity) аргументации, т. е. предполагает изучение как аргументов в пользу юридической нормы, так и заключений из обстоятельств дела – вещественных доказательств, показаний свидетелей и пр. *Истина в юридическом дискурсе – это сочетание утверждений об обстоятельствах дела и нормы.*

Для описания и анализа юридического дискурса весьма важен тот риторический поворот, который нашел свое выражение в следующих работах:

– В работах Х.Перельмана[59], для которого главное – убеждение аудитории, принципы в обосновании решений, среди которых – беспристрастность, справедливость, добросовестность, свобода и т. п. Схемы логики аргументации – аналогия и доказательство от противного. Выдвижение логики аргументации в качестве юридической логики является альтернативой формально-логическим критериям.

– Диалогическая логика и правила рациональной дискуссии[60]. Британский логик Р.Алекси разделяет внутреннее и внешнее обоснование. Внутреннее обоснование имеет дело с формальными аспектами юридического решения. Внешнее обоснование – с приемлемостью решения. Участники судебного решения должны следовать определенным правилам: последовательности, эффективности, проверяемости, связности, ясности, сообщаемости, искренности.

Итак, перед нами две позиции: одна предполагает разведение двух критериев и даже двух логик – юридической и научной, а другая, представленная в тексте А.Бастрыкина, экстраполирует понятие «объективной истины» на область права. Каждая из этих альтернативных позиций по-разному трактует соотношение между знанием фактов и нормативным знанием. Если в первой пози-

[59] *Perelman Ch*. Logique juridique. Brussel, 1976.

[60] *Alexy R. A* Theory of Legal Argumentation. The Theory of Rational Discours as Theory of Legal Justification. Oxford, 1989.

ции критерием юридической объективности является элиминация субъективных моментов в юридических решениях и достижение согласия (консенсуса) между различными сторонами судебного процесса, то для защитников второй позиции объективная истина – это подтверждение фактами и установление объективной картины в ходе предварительного расследования.

Как уже было сказано, юридические практики можно рассмотреть как коммуникативные системы, которые подчиняются определенным правилам и являются не только собранием монологов со стороны обвинителя, адвоката, свидетелей и, наконец, судьи, а состязательностью сторон за признание своей позиции и аргументированности в качестве интерсубъективной и адекватной как эмпирическим фактам, так и соответствующим нормам УПК и УК. Как известно, правовая практика включает в себя различные по цели и по содержанию речи. Со стороны судьи она начинается с идентификации обвиняемого и свидетелей, с констатаций их фамилий, имен, места жительства и работы.

Все юридические практики, все акты судопроизводства представляют собой сочетание, с одной стороны, процедур описания и анализа фактов и, с другой, обращения к фиксированным, кодифицированным нормам. Этот постоянный переход от описания фактов к нормам, от дескрипций к облигативным нормам – важнейшая характеристика любого судопроизводства. В ходе судебного дискурса в юридическом процессе формируется правовая реальность – она конструируется в ходе дискурса и имеет обвинительный или оправдательный характер. Существенными эпистемологическими проблемами были и остаются взаимоотношение нормативного и эмпирического знания в юридических решениях, соотношение нормы и факта в праве.

Само собой разумеется, норма отличается от фактичности, нормативный дискурс от описательного. Вряд ли можно говорить о нормативных фактах, как считал Л.И.Петражицкий. И наоборот, вряд ли целесообразно во имя нормативности права отвергать наличие в юридическом дискурсе дескрипций, описательного знания, как это делали Г.Коген, связывавший право со сферой долженствования, Э.Гуссерль в «Логических исследованиях», И.А.Ильин в статье «Понятие права и силы» (Вопросы философии и психологии. Кн. 101), Б.Кистяковский, настаивавший на праве как государ-

ственно-повелительном понятии. Никто не будет отрицать того, что правовые нормы имеют логически всеобщий и облигативный характер, что эти нормы являются рациональными, что одна из функций государства – установление норм права и надзор за их осуществлением. Но не следует из нормативности юридических законов делать вывод об элиминации из сферы права констаций фактичности – установление фактов является одной из важнейших характеристик и следствия, и судебного процесса. Поэтому одним из критериев юридического нормативного дискурса является эмпирическая адекватность принимаемых решений.

Причем хочу подчеркнуть, что статус норм различен в различных системах права. В римской и германской системе права приоритет отдается нормативной стороне юридических практик. В правовых системах, основанных на приоритете прецедента, норма фиксируется в результате состязательности различных судебных инстанций, имеет вероятностную значимость и может применяться только по аналогии. Иными словами, когнитивный статус правовых решений в различных системах права (нормативной и прецедентной) кардинально различен. И это нужно иметь в виду, когда мы говорим о юридической объективности, объективной истине в праве или объектности научного знания.

7. Дивергенция дискурсов в антропологии науки: Б.Латур

Социолог Бруно Латур известен прежде всего как соавтор книги «Жизнь лаборатории», в первом издании которой был подзаголовок «Социальное конструирование научных фактов», во втором же издании слово «социальное» было снято[61]. Как заметил сам Латур, во втором издании он вынужден был «со стыдом соскребать слово “социальный” из подзаголовка “Жизни лаборатории”»[62].

В конце прошлого века возникло направление, которое стремилось описать науку этнографически, или антропологически, интерпретировать научное сообщество методами этнографии

[61] *Latour B., Woolgar S.* Laboratory Life. The Social Construction of Scientifical Facts. L., 1979; *Latour B., Woolgar S.* Laboratory Life. Construction of Scientifical Facts. Princeton (N.J.), 1986.

[62] *Латур Б.* Надежды конструктивизма // Социология вещей. М., 2006. С. 365.

как «сообщество архаического племени», производство научных знаний как создание текстов, ничем не отличающихся от мифов. К этому направлению относились работы К.Кнорр-Цетины, Б.Латура, С.Уолгара. Наиболее интересной была работа Латура и Уолгара «Жизнь лаборатории», в которой методами включенного наблюдения были выявлены и описаны многообразные шаги научного поиска, перехода от артефакта к натуралистическому факту, а в ходе научных дискуссий утверждение, ранее считавшееся модальным и конвенциональным, было признано открытием реального явления. В первом издании этой работы авторы исходили из идей социального конструирования факта, конструирования реальности. Во втором издании позиция авторов изменилась: из названия книги исчезло слово «*социальное* конструирование» и на первый план выступила критика идеологии конструирования[63]. Это маленькое изменение свидетельствовало о тех сдвигах, которые произошли в мировоззрении Б.Латура: с позиции социального конструктивизма, для которой все и вся является конструктом мысли и решений научного сообщества, он перешел на позицию актантно-сетевой теории.

В этой теории иначе трактуется место и роль объектов научных исследований. По его словам, «вещи дают отпор» социальному конструктивизму, выступая в трех качествах: как невидимые и надежные инструменты, как детерминирующая инфраструктура и как проекционный экран[64]. Исходной посылкой объекто-центричной социологии является трактовка вещей как конституэнтов действия, как одного из важных посредствующих моментов действий научного сообщества[65].

Научная деятельность трактуется как упорядочивание хаотической реальности. Работая в лаборатории института им. Солка, Латур методом включенного наблюдения описал множество документов этой лаборатории, отчетов, диаграмм, графиков, созданных в ней, фиксировал на магнитофон дискуссии внутри нее, различные по модальности высказывания ученых с тем, чтобы выявить

63 *Огурцов А.П.* Философия науки. Двадцатый век: концепции и проблемы. Кн. 1. СПб., 2011. С. 399–407.

64 *Латур Б.* Об интеробъективности // Социология вещей. С. 184.

65 См. об этом: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Реабилитация вещи. СПб., 2010. С. 742–745.

тот момент, когда высказывание ученых станет фактом, свидетельствующим о реальности исследуемого объекта. Латур подчеркивает, что необходимо исключить «референцию из процесса создания фактов»[66]. Неоднократно отмечая, что в ходе научного исследования происходит наложение различных рамок, Латур обращает внимание на сопряжение различных дискурсов, которые связаны со взаимодействием приборов и исследуемых объектов, с различными позициями ученых, репрезентируемых в их дискуссиях, и с собственными действиями членов научного сообщества. Участников научного процесса Латур характеризует как актантов, используя лингвистическую актантовую схему А.Ж.Греймаса. Однако если для Греймаса актант – это формальная синтаксическая единица, то для Латура – это репрезентант действия, который соединен с другими актантами сетью взаимодействий. Причем объект предстает как посредник взаимодействия (интеракции) как с научными приборами, так и с учеными. Объекты исследования включаются в актантно-сетевую модель в качестве одного из его моментов, без которого вся сеть актантов повиснет в воздухе.

Новая интерпретация объекта предполагает обсуждение проблемы объективности, которую Латур предпочитает заменить «интеробъективностью» и «объектностью». Такого рода смена критериев научности предполагает обсуждение критериев юридического дискурса, который, по мнению Латура, подчинен критерию объективности и «объектности» научного дискурса. Поворот к новому пониманию объекта и его места и статуса в научном исследовании, обусловленный переходом к актантно-сетевому анализу научного дискурса, привел его к размежеванию юридического и естественнонаучного видов дискурса.

Этот поворот становится очевидным в книге Б.Латура (в частности, в предпоследней – пятой главе) «Фабрика права: этнография Государственного Совета», где Латур применяет этнографический подход для изучения деятельности двух лабораторий – правовой деятельности лаборатории Государственного Совета и лаборатории Жана Россье в Институте физической химии (École de Physique-Chimie). Речь, казалось бы, идет о сопряжении и принципиальных различиях двух видов деятельности – правовой и научной, то есть о сравнении права и науки. Причем Латур подчеркивает, что не-

---

66 *Latour B., Woolgar S.* Laboratory Life. P. 176.

обходимо избавиться от повторения устоявшихся клише для того, чтобы дать описание правовой объективности в ее отличии от того, как формируются и функционируют научные объекты. По сути дела речь идет о своеобразии критерия объективности в праве и в науке, о принципиальных различиях правового и научного дискурса.

Позиция Латура заключается в том, что необходимо освободиться от двоякого рода предрассудков: от тех, которые прилагали к науке методы и методики правового дискурса, и от той традиции, когда стремились обосновать право на базе эмпиристской концепции науки (точнее говоря, естествознания). Эту традицию он связывает с выдумками великих английских философов XVII в., которые, «выстраивая свою картину науки, заимствуют определение факта у судей для того, чтобы применить его в науке»[67]. Латур не называет имен правоведов (говоря об английском эмпиризме, очевидно, он имеет в виду Дж.Локка и Д.Юма), которые полагали, что сырые факты, сущностные данные или чувственные данные, будучи неопровержимыми, образуют материал суждения для упорядочивания и их комбинации человеческим умом. Эмпиристская трактовка права была трансплантирована в концепцию науки, которая стала мыслиться как установление чувственных данных и их обработка умом. И сама личность ученого, его установки и мотивации стали мыслиться по образу и подобию добродетелей судей – их отстраненности, безразличия, беспристрастия и незаинтересованности. Именно в XVII в. сложилось описание работы ученых в юридических терминах, которое отнюдь не умерло вместе с эмпиризмом, а сохранилось позднее и даже в наши дни[68]. Однако факт трактуется

67 *Latour B.* La fabrique du droit: Une ethnographie du Conceil d' Etat. Paris, 2002. Критерии науки и права обсуждаются в пятой главе этой книги: *Латур Б.* Научные объекты и правовая объективность // Hermeneia. Герменея. Журнал философских переводов. М., 2010. № 1(2). С. 118 (далее сноски на этот перевод Д.Аронсона – в тексте).

68 И.Кант интерпретировал критику чистого разума как судебный процесс (*Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. Т. 3. М., 1964. С. 75–76), а разум трактовал как законодателя правил, хотя его понимание науки весьма далеко от эмпиристской. Это скрещение правового и научного дискурса характерно и для Ф.Хайека, который в своей лекции «Конкуренция как процедура открытия» проводил параллели между рисками участника товарного обмена и рисками ученого, между правовым законом и научным законом и др. (*Хайек Ф.* Конкуренция как процедура открытия // Индивидуализм и экономический порядок. Челябинск, 2011. С. 378–393).

по-разному в праве и в науке. Факт в юридическом деле – то, от чего необходимо как можно быстрее избавиться для того, чтобы перейти к нормам закона. В научной лаборатории факт выполняет двоякую функцию – «это то, о чем говорят, и то, что определяет истинность говоримого о нем» (с. 95). Специфична и фигура молчаливого правительственного комиссара в Государственном Совете: его функции – наблюдение и контроль за судебным процессом, соответствия решения суда своду административного права и, наконец, подготовка своего заключения, которое является следствием уже существующего принципа в то время, как ученый ориентирован на инновации. Правительственный комиссар – это инстанция, призванная производить возражения (objections), проводя тем самым критерий объективности (objectivity).

Каковы же различия правовой и научной деятельности?

Во-первых, различие касается характера допуска в эти лаборатории: в лабораторию Государственного Совета публика допускается в определенное место и в определенное время, приставы и секретари внимательно следят за разграничением этих мест для публики и советников, а лаборатории Института физической химии открыты для научного персонала. Нет ограничения мест посещения и запретных мест нет. Своеобразно и размещение сотрудников этих лабораторий: если в научной лаборатории исследователи размещаются концентрическими кругами вокруг стола для эксперимента, то в судебной инстанции судьи сохраняют дистанцию между сторонами суда – судьей, истцом и обвинителем.

Во-вторых, различие относится и к поведению в этих лабораториях. В научных лабораториях «никто не носит фирменной одежды, не говорит серьезным языком, не расхаживает торжественной поступью, не использует изящных речевых оборотов и не ведет утонченных дискуссий. Вместо этого здесь можно обнаружить разговоры на повышенных тонах, непристойные шутки, повседневный “американский” стиль одежды, а временами – вспышки ярости или, к примеру, гневные тирады в адрес осцилляторов…» (с. 80). Вместо слов могут использоваться жесты, во многих моментах своего дискурса исследователи ничего не говорят, а просто тычут пальцем в то явление, которое было обнаружено их приборами (с. 80).

В-третьих, существует различие и в написании текстов: научные статьи не похожи на законодательные приговоры, «язык научных статей является более пылким, чем язык судебно-адми-

нистративных текстов» (с. 84). Приговоры Совета не допускают риторических фигур, в них должны быть приведены ссылки на все относящиеся к делу тексты, даны ответы на все приведенные доводы и «добавлять настолько мало нового знания к тому, что было получено предшественниками, насколько возможно» (с. 85). Адресаты их различны: адресат судьи – адвокат, адресат ученых – другие исследователи. Тексты научных статей принципиально отличаются от текстов приговоров Совета.

В-четвертых, различие между научной и правовой деятельностью относится и к форме изложения, к производству и обработке документации. И ученый, и судья имеет дело с универсумом текстов, который связан с самой реальностью и непостижим без непрерывной интерпретации. Иными словами, и тот, и другой выступают как герменевты уже существующих текстов и как создатели новых текстов. Обычно научные тексты трактуют как средство доставки информации, средство, обладающее ясностью, определяемое особенностями устройств лабораторных приборов и предполагающее взаимное цитирование, разделение суждений на констатирующие и перформативные. Однако подобная (риторическая) интерпретация научных текстов упускает из вида то, что Латур называет глубинной трансформацией, не сводимой к информации: в научной статье репрезентируется материал в форме графиков, формул, схем, фотографий, рассуждений интерпретации. Критерии истины судей и ученых различны: «ученые, в противоположность юристам, измеряют качество проделанной работы, ссылаясь на опосредующие их наблюдения и заключения приборы и теории» (с. 107), юристы стремятся как можно быстрее установить перечень неоспоримых (защитниками) фактов.

Латур связывает этос незаинтересованного стороннего наблюдателя с его равнодушием к итоговому результату, с безразличием и беспристрастностью, с хладнокровной строгостью суждений с юридическим дискурсом. Если объективность ученого заключается в том, что он подчиняет себя исследуемому или экспериментальному объекту (с. 113), то юридическая объективность безобъектна. Научную объективность Латур предпочитает называть объектностью, поскольку она бессубъектна. Что имеет в виду Латур под словом субъектна или бессубъектна, неясно: то ли наука не является делом сообщества ученых, то ли она не является делом

отдельного ученого. Судя по описанию набора субъективных качеств – отстраненности, беспристрастности, незаинтересованности, он отождествляет субъективность с этим синдромом добродетелей, отсутствующих, по его мнению, у ученых.

Смешение в наши дни юридического и научного дискурсов Латур объясняет идеологией социального конструирования. Именно она ответственна за то, что наука понимается как производство текстов, фикций, за принятие неких конструктивных, окончательных и обязательных решений, за то, что предается забвению важнейший импульс научного познания – ее способность вполне точного постижения реальности. Юридический же дискурс должен «вершить справедливость и провозглашать закон в соответствии с текущим состоянием юридических текстов» (с. 118). Латур открыто выступает с критикой идей социального конструирования в философии и социологии науки, настаивая на принципиальном различии между юридической объективностью и научной объектностью. Надо сказать, что еще можно понять, что такое юридическая объективность, но что такое научная объектность, не очень ясно: то ли под объектностью имеется в виду наличие в науках специфического объекта исследования, то ли объектность совпадает с объективностью, т. е. с элиминацией субъективных моментов из любых актов научного познания, как естественнонаучных, так и социально-гуманитарных. Одно ясно, что критерии объективности приложимы, по Латуру, лишь к юридическим практикам, а объектность – к науке.

8. Дивергенция двух вариантов дискурса внутри эволюционной генетики

В этом отношении показательно возникновение эволюционной генетики, в частности различий между экспериментальной работой и дискурсами Альфреда Г.Стертеванта и Феодосия Добржанского. Это различие уже было предметом анализа Р.Коулера[69], но он трактовал его с позиций моральной экономии эксперимен-

[69] *Коулер Р*. Дрозофила и эволюционная генетика: моральная экономия научных практик // Наука и научность в исторической перспективе. СПб., 2007. С. 227–284.

тальных практик (их правил, разделения труда и власти, вознаграждений и др.). Можно исследовать различия между этими исследованиями двух ученых и по методике экспериментов, и по способу анализа генетического материала мухи Drosophilia melanogaster и Drosophilia pseudoobscura.

Если Стертевант настаивал на исследованиях генетической изменчивости на стандартных одомашненных особях в искусственных, лабораторных условиях, то Добржанский был организатором ряда экспедиций для сбора мух в природе (в различных регионах США в 1933–1938 гг., в ряде стран – Мексике, Гватемале и др.) и обработки их в лаборатории. Различались не только методы экспериментальной работы с Drosophilia, но и их объекты – Добржанский в качестве объекта генетического исследования ввел понятие «естественной локальной популяции», ее динамики и ее эволюционной изменчивости. Он – создатель популяционной генетики.

Альтернативность концепций этих двух ученых привела не только к конкуренции их дискурсов, но и к деформации их личных отношений: их конфликт нередко переходил в дрязги, а вмешательство Стертеванта как руководителя лаборатории в финансирование экспедиций и цитологических инновационных исследований вынудили Добржанского сменить место работы и перейти в Колумбийский университет.

* * *

Итак, перед нами несколько концепций дискурса, в которых дается принципиально различная интерпретация и дискурса, и его анализа. Эти интерпретации коренятся в ряде автономных философско-эпистемических оснований, которые задавали определенные перспективы исследований и использование определенных методологических ресурсов. Среди этих оснований – когнитивное общение, идеология, дискурсивные практики, доминирование определенной власти и др. Это расхождение философско-эпистемологических концепций непосредственно отражается в расхождении методологических принципов, а затем и в несогласии предлагаемых исследований дискурсов. Разноречье в трактовке дискурса зиждется на разладе философско-эпистемологических

позиций. Попытки найти пути сопряжения различных и даже альтернативных исследований дискурса, ставшие все более очевидными в последние десятилетия, далеки от эффективности. Это скорее приложение существующих схем анализа, в частности схемы макро- и микроанализа, к весьма разнородному материалу.

Если подвести предварительные итоги, то можно сказать, что 1) дискурс является последовательностью предложений (если дискурс отождествляется с текстом) или высказываний (если дискурс понимается как речь); 2) эта последовательность представляет собой надфразовое целое; 3) это целое открыто как для получателя высказывания (слушающего или слушающих), так и для читающих; 4) существуют правила, ограничивающие определенные типы дискурса; 5) будучи процессом, дискурс существует в настоящем времени, хотя он может быть осуществлен в прошлом; тем самым 6) субъект интерпретации дискурса – идеальное сообщество (языковое, научное и др.).

Итак, дискурс – это совокупность дискурсивных, речевых практик. Дискурс-анализ, который был развит в философии и лингвистике XX в., хотя и привел к осознанию того, что важно расширить поле исследований речи и языка, однако не смог перейти к более универсальной и исторически насыщенной проблематике речевых практик во всех их проявлениях. Исследование речевых практик позволит преодолеть разрыв между философией и филологией, между философией и риторикой, выявить пути соединения полей философии и лингвистики, философии и психолингвистики. Актуальность данной тематики обусловливается и тем, что в ряде научных дисциплин налицо поворот к изучению собственных речевых практик. Это касается и исторических наук, которые переходят от изучения письменно документированных источников к «устной истории» и обращаются к осмыслению всей совокупности нарративов, и социологии, которая широко пользуется методами «контент-анализа» письменно фиксированной речи, и социальной психологии, которая стала изучать вербализируемые и невербализируемые установки личности.

Дискурсивные практики – это динамичная совокупность речевых актов, актуализирующих нормативные структуры языка, задающих виртуальные возможности генерирования речи и сочинительства (жанровые, стилевые, нарративные и др.).

Г.Б. Гутнер

Герменевтический круг и рациональный дискурс

Значительные усилия философов прошедшего (XX) столетия были направлены на описание рационального дискурса. Выявлялись разные типы рациональности, рассматривались разные типы деятельности, в которых эта рациональность должна проявиться. Кажется, что чаще всего разговор о рациональности приходил к обсуждению рациональной коммуникации. Иные виды дискурсивной активности (начиная от научного исследования и кончая политической дискуссией) так или иначе оказались сведены именно к этому. В этой работе я затрону лишь один аспект рациональной коммуникации, который, однако, можно считать ее основанием или, если угодно, нервом. Речь пойдет о понимании.

Ясно, что как бы мы ни рассматривали *дискурс* и *коммуникацию*, понимание является их необходимой принадлежностью. С другой стороны, тема понимания настолько основательно уже обсуждена, что сам термин «понимание» едва ли может быть както однозначно определен. Чтобы очертить круг предлагаемых размышлений, я сделаю три предварительных замечания.

Во-первых, речь пойдет о *рациональном понимании*. Можно найти в этом тавтологию, поскольку то, что не рационально, вовсе и не является пониманием. Все же я считаю нужным оговорить этот факт, отчасти потому, что в многообразных употреблениях этого слова найдутся и такие, которые не предполагают рациональности, отчасти же потому, что саму трактовку понимания я буду связывать с процедурами, рассматриваемыми именно как рациональные.

Во-вторых, я не намерен противопоставлять *понимание и объяснение* в духе известных с XIX века оппозиций. Скорее я буду рассматривать объяснение как возможный способ понимания. Объяснить явление природы (в рамках какой-либо научной теории, например) значит понять его.

В-третьих, наконец, я хотел бы снять двусмысленность, присутствующую в русском слове «понимание», которое обозначает как процесс, так и результат. Допущение, на которое я буду постоянно опираться, состоит в том, что понимание есть некоторая процедура. Мы понимаем, осуществляя эту процедуру. Понять значит понимать, т. е. совершать последовательность действий. Возможно, и существует некое завершенное состояние понимания, но это состояние я не буду здесь рассматривать.

Что это за процедура, в общих чертах можно сказать сразу. Разговор о понимании заставляет нас обратиться к герменевтике, которая, в конце концов, и почитается как искусство понимания. Это искусство описывает упомянутую процедуру как герменевтический круг. Именно он и будет основным предметом последующего рассмотрения. Я полагаю, что этот круг представляет собой весьма общую (возможно, универсальную) схему движения мысли, стремящейся понять что-либо или, скажем иначе, пытающейся достичь ясности в чем-либо. Эту общность мы можем отчасти увидеть на следующих примерах.

Напомню для начала исходную формулировку, связанную с проблемой понимания текста. Текст должен быть понят как целое, поскольку именно весь текст создан автором для выражения определенного смысла. Только понимание целого позволяет понять и отдельные части. Но текст мы читаем линейно, часть за частью. Поэтому понимание целого может складываться из понимания частей. Возникает круг понимания: чтобы понять целое, необходимо прежде понимать часть, но чтобы понять каждую часть, необходимо понимание целого.

Решение проблемы основано на том, что процедура интерпретации начинается не на пустом месте, а предполагает некое предпонимание. Прежде чтения текста мы уже как-то представляем его как целое. Прежде чтения текста мы всегда уже знаем что-то о нем. Если бы мы не имели такого знания, мы не смогли бы даже решить, стоит ли нам читать этот текст.

Таким образом, понимание, как процесс, представляет собой последовательность циклов. Пред-понимание, будучи пониманием текста как целого, позволяет понять первую часть текста. Понимание первой части позволяет, в свою очередь, уточнить понимание целого. На основании этого уточненного понимания мы приступаем к интерпретации следующей части текста и т. д.

Следующие два примера показывают, что описанная процедура относится не только к пониманию текста. Я думаю, что любая попытка понимания подразумевает аналогичную диалектику целого и частей. Каков бы ни был предмет понимания (и что бы мы ни подразумевали под словом «понять»), процедура интерпретации будет включать два дополняющих друг друга акта: понимание предмета как целого и понимание его частных особенностей (действий, свойств, проявлений).

Второй пример – исследование неизвестного феномена в науке. Исследование начинается с некоторой гипотезы, касающейся сущности феномена. Без такой гипотезы феномен не может стать предметом исследования, он вообще не может быть замечен. Чтобы начать изучение, нужно предположить о предмете изучения хоть что-нибудь. Такая гипотеза, конечно, крайне неточна, расплывчата. Она вполне аналогична пред-пониманию в описании герменевтического круга. Однако на основании этой гипотезы можно делать некоторые прогнозы о свойствах исследуемого феномена, о том, что можно наблюдать в определенных условиях. Дальнейшие наблюдения (или эксперименты) покажут правильность или ошибочность этих прогнозов. Результат наблюдений представляет собой новое знание о феномене, выражающемся в более точной и более определенной гипотезе о его сущности. Эта гипотеза позволяет сделать дальнейшие прогнозы, которые будут проверены в дальнейших наблюдениях и т. д. При этом важно сознавать, что мы не достигнем полного знания о феномене. Наше знание всегда будет оставаться гипотезой. По мере исследования, т. е. по мере движения в описанном круге, мы, возможно, будем получать все более правдоподобные гипотезы, но никогда не получим окончательной истины.

Наконец, третий пример – поиск согласия в рамках того, что Юрген Хабермас называет «неискаженной коммуникацией». Последняя представляет собой рациональную дискуссию, ни один

из участников которой не пытается достичь своих целей за счет другого[1]. Когда в рамках какого-либо сообщества (группы акторов) начинается обсуждение некоторого предмета, каждый из участников имеет свое собственное представление о нем. Эти исходные представления могут существенно различаться. Однако каждый из участников меняет свои первоначальные взгляды на предмет, выслушав возражения других, если не находит убедительных контраргументов. Новое понимание (т. е. вновь сформированное представление о предмете) может вызвать новые возражения и т. д. По мере такого обсуждения происходит постепенное сближение позиций и, возможно, в конечном счете формируется согласие, т. е. представление, разделяемое всеми участниками дискуссии. Впрочем, этот исход не гарантирован. Различия в понимании могут оставаться и после длительной неискаженной коммуникации. И даже в том случае, когда согласие достигнуто, оно может оказаться локальным и временным и сохраняться лишь при определенных условиях. В рамках живого обсуждения никогда нельзя учесть все нюансы понимания, которые могут оказаться существенными впоследствии. Я думаю, здесь можно усмотреть аналогию с научным знанием, которое, как мы выяснили, всегда гипотетично.

Я полагаю, что все приведенные примеры представляют процедуру рационального понимания. Впрочем, этот тезис нуждается в уточнении, а потому попробуем выяснить, что именно заслуживает название «рационального». В качестве отправной точки я возьму два типа рациональности, на которые указывает Х.Альберт, к работам которого мы еще будем обращаться. В «Трактате о критическом разуме» он проводит строгое различие между догматической и критической рациональностью, выступая при этом последовательным критиком первой и последовательным сторонником второй[2].

---

1 Понятие неискаженной коммуникации достаточно сложно, однако я полагаю, что для наших целей будет достаточно рассматривать ее как общение, участники которого не делают попыток манипулировать другими.

2 Это различие достаточно подробно описано в первых двух главах Трактата. См.: *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. М., 2003. С. 36–81. Необходимо заметить, что, пользуясь сделанным Альбертом различением, я вовсе не намерен полностью следовать его описанию того, что он назвал «догматической рациональностью».

«Догматическая» рациональность и ясное понимание

Рациональность, охарактеризованная Альбертом как догматическая, базируется на законе достаточного основания и берет в качестве образца дедуктивную систему, например геометрию Евклида. Надо при этом иметь в виду, что речь идет не об исходном (античном) понимании этой геометрии, а о той специфической интерпретации, которую она получила в эпоху рождения математического естествознания. Именно тогда сформировался идеал научного знания, построенного с помощью дедукции на очевидных для интеллекта основаниях. Всякое высказывание, претендующее на истинность, должно иметь «достаточное основание», т. е. быть выведено из исходных, не вызывающих сомнения принципов.

Этот идеал знания тесно связан с декартовским требованием «ясности и отчетливости». В нем выражается устремление к совершенному пониманию, которое должно быть достигнуто редукцией всякого феномена к базовым очевидностям. Поскольку исходные принципы обладают высшей степенью ясности, то все выведенное из них, хотя и не столь просто и очевидно, как они сами, но все же в конечном счете понятно.

Несмотря на всю критику, которую обрушивает на этот подход к научному знанию Альберт, нельзя не признать, что он все же весьма продуктивен и, по-видимому, оказал немалую услугу науке, причем не только в познании природы. Своеобразным уточнением этого подхода можно считать генетический (или конструктивно-генетический) метод развертывания научной теории, описанный в работах В.Смирнова и В.Стёпина[3]. Исходным здесь является понятие о «фундаментальной теоретической схеме», которая фиксируется в основных постулатах теории. В ней устанавливается связь между базисными идеальными объектами. По существу, теоретическая схема задает основные допустимые операции с такими объектами, устанавливает исходные идеальные конструкции. Последующее развертывание теории

[3] См.: *Смирнов В.А.* Генетический метод построения научной теории // Философские вопросы современной формальной логики. М., 1962; *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000. Я, конечно же, вовсе не имею в виду, что эти авторы являются пропонентами догматической рациональности.

состоит в использовании теоретических схем в различных частных ситуациях. В результате такого использования возникают новые идеальные конструкции, определяются более сложные операции, возникает сложная система взаимосвязей между идеальными объектами.

Такой ход мысли нетрудно заметить прежде всего у самого Декарта, который пытается дедуцировать (точнее сказать, сконструировать) все знание о мире из простейших постулатов о протяженности и движении. Впрочем, современные философы науки, конечно же, предъявляют к научной теории более мягкие требования, чем Декарт. «Фундаментальная теоретическая схема» не обязана обладать теми совершенствами, которые ожидались в XVII веке от основополагающих научных постулатов. Тем не менее описанная структура научной теории реализует тот же самый тип понимания. Понять – значит редуцировать к фундаментальной теоретической схеме. Именно такая редукция создает ясность.

Такой способ понимания, однако, не может быть ограничен одной лишь дедукцией или идеальным конструированием. Вспомним, что речь идет о понимании наблюдаемого феномена, причем наблюдаемого отнюдь не ясно и отчетливо. Это означает, что требуется специальное усилие для соотнесения такого феномена с проясняющей идеальной конструкцией. Такое усилие было описано еще Декартом в «Учении о методе». Смысл его в том, что сначала темные и запутанные представления, возникающие из опыта, нужно разложить на простые элементы, лежащие в основе этих представлений. Разложение основано на том, что искомые элементы должны быть независимы от других составляющих опыта, тогда как от них зависит все остальное. Исходные простые представления можно мыслить сами по себе. Сами же они составляют необходимые условия мыслимости всех других свойств и отношений. Затем нужно вновь вернуться к сложным предметам, представить их построенными из простых элементов. Этот этап исследования, который Декарт называет дедукцией, позволит сделать все сложное понятным, поскольку оно будет последовательно выведено из простого. Полученное так представление и будет ясным и отчетливым.

Таким образом, дедукция или идеальное конструирование является лишь второй частью исследования. Достижение ясности требует возвратного движения мысли: от наблюдаемого феномена

к простым элементам, а от них вновь к феномену, который нужно уже не наблюдать, а конструировать, сообразно теоретической схеме. Понимание, следовательно, оказывается не линейной процедурой, разворачиваемой в рамках дедукции, а своего рода циклом. Здесь уже угадывается фигура круга, которую мы представили в начале статьи.

Рациональная критика как способ понимания

Вспомним теперь о возражениях против указанного подхода, высказанных сторонниками критического рационализма. По-видимому, основание для этих возражений составляет известная «трилемма Мюнхаузена», подробно рассмотренная Альбертом[4]. Трилемма показывает невозможность окончательного обоснования, поскольку попытка обосновать какое-либо высказывание приводит в конечном счете к одному из трех исходов: порочный круг, регресс в бесконечность, прерывание процедуры обоснования в произвольном месте. Понятно, что реализуется, как правило, третья возможность. Это дает основание предъявить сторонникам «догматического рационализма» три упрека. Первый упрек – в произволе. Под видом исходных принципов они вносят в процесс познания свои субъективные установки (догмы, предрассудки, непроверенные мнения). Проблема, впрочем, не в том, что они их вносят, а в том, что наделяют неподобающим статусом. Утверждение, по непонятным причинам импонирующее тому или иному автору, рассматривается как безусловная истина, как суждение, подлежащее безоговорочному принятию и не допускающее никакой критики. Следующие два упрека вытекают из первого. Произвольное наделение догм статусом безусловных оснований затрудняет познание. Убежденный в истинности своих взглядов исследователь может придерживаться ложных теорий и не будет делать никаких усилий для дальнейшего поиска истины. Кроме того (и в этом состоит третий упрек), догматизм противоречит человеческой свободе, поскольку предполагает навязывание установленных суждений, принуждает принимать лишь строго определенный вид понимания.

[4] См.: Главу 1 «Трактата о критическом разуме».

Эта критика имплицирует иной тип понимания, который собственно и называется критической рациональностью. Схема такого понимания уже представлена нами в примере научного исследования, который приведен в начале статьи. Однако нам понадобятся некоторые уточнения.

Исходная модель критического понимания задана К.Поппером и основана на гипотетико-дедуктивном методе. Эта модель описывает связь трех элементов: наблюдаемый феномен (*A*); единичные условия, приводящие к его появлению (*B*); общие законы (*C*), определяющие существование феномена типа *A* при условиях типа *B*. Понимание достигается тогда, когда осуществляется дедукция *A* из *B*&*C*.

Заметим прежде всего, что описанная схема является классической схемой научного объяснения[5]. Поппер при этом полагал, что речь должна идти об объяснении причинном, что, как мы покажем выше, совсем не обязательно.

Но существо критического понимания состоит не в дедукции единичных феноменов из общих законов, а в последующей критической проверке. Построенный исходно эксплананс (*B*&*C*) позволяет делать проверяемые прогнозы. В случае, когда такой прогноз не сбывается, он должен быть отвергнут на основании modus tollens. Сказанное означает, что как *B*, так и *C* суть гипотезы, которые всегда могут быть заменены альтернативными. Таким образом, понимание оказывается не единичным актом, а возобновляющейся процедурой, связанной с проверкой экспланансов. Достигнутое однажды понимание может в любой момент оказаться ложным, а феномен, следовательно, непонятым. С другой стороны, повторяющиеся процедуры проверки будут углублять наше знание феномена. В этой возобновляющейся критике нет окончательного понимания, на котором можно было бы остановиться, а есть процесс понимания, осуществляемый циклически, т. е. при движении от объясняющих гипотез к объясняемому явлению и обратно.

---

5 Дедуктивно-номологического объяснения, если говорить точно. Впрочем, обращение к *индуктивно-вероятностным* моделям объяснения едва ли изменит общую картину. Разница состоит в том, что дедуцировать нужно распределение вероятностей. Для понимания феномена в этом случае необходимо убедиться, что его вероятность при данных условиях и при действии некоторых общих законов достаточно высока.

Критическая рациональность подразумевает иную, по сравнению с догматической рациональностью, интерпретацию понимания. В начале статьи я уже упоминал, что речь мы будем вести именно о процессе, а не о результате. К этому ведет именно критический подход, который, по словам Альберта, включает две составляющие: конструирование и критику[6]. К теме конструирования мы вернемся чуть позже, а сейчас заметим, что понимание, при таком взгляде, есть становящийся процесс: мы никогда не можем сказать, что уже поняли, но все время понимаем. Догматический подход, напротив, предполагает некое завершение, законченное понимание, которое, по-видимому, можно рассматривать как вид интеллектуальной интуиции. Раз и навсегда редуцировав феномен к теоретической схеме, мы поняли его в том смысле, что достигли некой завершенной идеальной конструкции, созерцаемой единым актом интеллекта. Критический рационализм, если и не исключает такую интуицию, то не останавливается на ней. Он предлагает *не понять, а понимать*, постоянно пересматривая основания и перестраивая возникающие идеальные конструкции.

При этом, однако, два типа рациональности определенным образом согласуются друг с другом. С точки зрения научной методологии это согласование связано с тем, что конструктивно-генетический и гипотетико-дедуктивный методы дополняют друг друга. Первый из них необходимо присутствует при решении теоретических задач. Поскольку последние представляют собой именно редукцию к теоретическим схемам, то даже всякий ученый, как бы критически он ни был настроен по отношению к теории, пользуясь этой теорией, все же должен быть в известной мере догматиком. Конструирование, основанное на теоретических схемах (и подразумеваемое критической рациональностью), предполагает временную догматизацию этих схем. Критический рационализм, сводя понимание к объяснению, наследует от догматического основной ход: редукция к схеме. С другой стороны, можно сказать, что всякая схема представляет собой гипотезу, а потому критический подход есть своего рода расширение догматического. Суть расширения можно было бы охарактеризовать

[6] *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. С. 80.

как *пробабилизацию догм*. Заметим, что такое отношение к основам знания допускалось и самим Декартом. Вспомним пассаж по поводу гипотетичности его космологической теории[7].

Критический рационализм versus герменевтика

Обратимся теперь к герменевтической проблематике. Выше мы сопоставили истолкование текста с критикой гипотез в естествознании. Однако является ли такое истолкование рациональной и критической процедурой? Классики критического рационализма отвергали герменевтику как основной метод познания в истории и социальных науках. В этом смысле весьма показательна критика, развиваемая Альбертом в адрес Гадамера. Я остановлюсь на основных пунктах этой критики, чтобы в дальнейшем показать рациональность герменевтического подхода, его глубокое родство с критическим рационализмом.

Главное обвинение, предъявляемое Гадамеру (равно как и всем сторонникам герменевтических подходов), состоит в том, что вполне естественно для критического рационалиста, в догматизме. Однако этот догматизм выглядит совсем не так, как картезианский.

Можно выделить два основных упрека, сделанных Альбертом в адрес герменевтики. Первый состоит в ее родстве с позитивизмом, который пытается основать науку на фундаменте непосредственных наблюдений:

---

7 «Ввиду того что разбираемые здесь вещи имеют значение немаловажное и что показалось бы, пожалуй, дерзновенным, если бы я стал утверждать, что нашел истины, которые не были открыты для других, – я предпочитаю ничего по этому поводу не решать, а для того, чтобы всякий был волен думать об этом, как ему угодно, я все, о чем буду писать далее, предлагаю лишь как гипотезу, быть может и весьма отдаленную от истины; но все же и в таком случае я вменю себе в большую заслугу, если все в дальнейшем из нее выведенное будет согласоваться с опытом, ибо тогда она окажется не менее ценной для жизни, чем если бы была истинной, так как ею можно будет с тем же успехом пользоваться, чтобы из естественных причин извлекать желаемые следствия» (*Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 390). Предоставим историкам решать, что заставило Декарта высказаться подобным образом. Это заявление, как кажется, явно противоречит многим другим его высказываниям о достоверности научного знания. Однако в приведенном отрывке можно усмотреть некую общность с взглядами критических рационалистов, а именно гипотетичность теории и допустимость альтернатив в основаниях.

«Оба философских направления выделяли в качестве средства познания *непосредственный, предшествующий теории, опыт* (курсив мой. – *Г.Г.*), только в одном случае было больше “внешнего”, в другом – больше «внутреннего» опыта, или, говоря иначе: если одно направление стремилось ссылаться прежде всего на чувственные данные опыта (Sinneserfahrung), то другое – придавало большое значение осмыслению опыта (Sinnerfahrung), которое, как представлялось, играет такую же роль при постижении значимых социально-культурных взаимосвязей»[8].

Это обвинение эквивалентно обвинению в догматизме. Альберт полагает, что в основании знания в таком случае оказываются утверждения, принятые без всякой критики, поскольку они исходят из «чистого опыта». Иными словами, как и в случае картезианского догматизма, в обоих этих направлениях видится отсылка к интуиции, к непосредственному схватыванию истины. В том, что касается именно Гадамера, дело во многом определяется его феноменологической родословной и прежде всего следованием Хайдеггеру: «Согласно этой точке зрения, в процессе понимания познающий, видимо, вовлекается в “свершение бытия”, в котором ему раскрывается истина, при этом он не прибегает к своей собственной активности, методической операции...»[9]. Интуитивное постижение истины подразумевает событие в сознании познающего, который таким образом оказывается сам вовлечен в историю. Он не сколько исследователь, сколько участник и проводник исторического свершения. Поэтому он не критически исследует свои гипотезы, а провозглашает их, как открывшуюся в нем истину. В связи с этим выглядит весьма естественным тот факт, что в качестве образца герменевтического постижения Гадамер описывает юридическую и теологическую практику истолкования[10]. Основная задача юриста – правильное применение закона. Он не критикует текст закона, а истолковывает его применительно к

8 *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. С. 156.

9 Там же. С. 163.

10 «Впрочем, в этой связи любопытно, что Гадамер специально про-слеживает переориентацию мышления наук о духе на юридическую и теологическую герменевтику, то есть вносит свою долю в решение герменевтической проблемы, ориентированное на экзегетическую практику догматических наук и способствующее укоренению заблуждений некоторых представителей данных наук, вместо того, чтобы искоренять их» (*Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. С. 164).

ситуации. Его истолкование есть одновременно и постижение, и практическое действие (например, судебное решение). Он не только исследователь, но и участник событий. Через него осуществляется юридическая истина. Последняя, пользуясь словарем критического рационализма, принимается вполне догматически. Так же действует и теолог в своих истолкованиях Священного Писания (или другого авторитетного текста). Гадамер видит здесь своего рода модель отношения истолкователя к преданию, выраженному в текстах. Предание есть носитель истины, которую всякий занятый истолкованием (например, историк, исследующий источники) должен усмотреть и выразить[11].

Заметим сразу, что приведенное здесь понимание Гадамера действительно делает его уязвимым для обвинений в догматизме. Все дело в том, что эта интерпретация, на мой взгляд, хотя и правильна, но не полна. Ниже я попытаюсь дополнить ее некоторыми соображениями, позволяющими, как я уже писал, существенно сблизить подходы герменевтики и критического рационализма.

Второй упрек, выдвигаемый Альбертом, есть следствие первого. Он сводится к отказу от объективизма и жесткому противопоставлению исторических наук и естествознания. По мысли Гадамера, как мы видели, историк вовлечен в свершение истории и не может смотреть на исторические события как на объект исследования. Методология критического рационализма, напротив, предполагает именно объективный (и объективирующий) подход, поскольку только он делает возможной критику, по крайней мере, в том виде, как ее представляют Поппер и Альберт. В рамках этого представления жесткое различение «наук о природе» и «наук о духе» выглядит несостоятельным. Задача исторического и социального исследования состоит в открытии неких регулярностей, устойчиво воспроизводимых связей, основанных, главным образом, на причинных зависимостях. Суждения о таких регулярностях и/или причинах представляют собой гипотезы, подобные естественнонаучным. Они также должны иметь проверяемые следствия, на их основании возможны прогнозы, подобные прогнозам результатов эксперимента.

Исходя из этого, Поппер развивает концепцию «активизма», основанную на идее «поэтапного» (piecemeal) социального эксперимента. Социальный исследователь, согласно этой концепции,

[11] См.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 389–403.

должен быть причастен к социальной практике. Его гипотезы могут проверяться благодаря конкретным действиям, предпринимаемым в политике, экономике или общественной жизни[12].

Историк, исследующий прошлое, не имеет, конечно, возможности для таких экспериментов, но и он может (и должен) выдвигать и проверять гипотезы. Например, высказав предположение о причине некоего события или о закономерности, присущей какому-то ранее существовавшему обществу, он должен искать подтверждение своей гипотезы в письменных источниках или археологических данных.

Герменевтический подход представляет работу историка совершенно иначе, сосредоточивая его внимание на непосредственном усмотрении смысла единичных событий. При этом герменевтика пренебрегает причинными объяснениями и выявлением закономерностей.

Герменевтика как критика

Критика, высказываемая Альбертом в адрес Гадамера и герменевтического подхода в целом, теряет, однако, свою остроту, если присмотреться к некоторым пассажам из «Истины и метода». В этих пассажах развивается ход мысли, неожиданно близкий к критическому рационализму. Приведем одно из таких мест, где Гадамер описывает, как он утверждает, хайдеггеровский подход к истолкованию текста:

> Всякое правильное истолкование должно отрешиться от произвола озарений и ограниченности незаметных мыслительных привычек и сосредоточить внимание на “самих фактах” (для филолога ими являются осмысленные тексты, которые в свою очередь говорят о фактах)…Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но этот первый смысл проясняется в свою очередь лишь потому, что мы с самого начала читаем текст, ожидая найти в нем тот или иной определенный смысл. Понимание того, что содержится в тексте, и заключается

[12] *Поппер К.* Нищета историцизма. М., 1993. С. 69–83. В этом издании слово “piecemeal” переведено как «поэлементный», что представляется мне неточным.

в разработке такого предварительного наброска, который, разумеется, подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в смысл текста.

Это описание представляет собой, естественно, лишь грубую аббревиатуру: то, что пересмотр предварительного наброска может привести к новому набрасыванию смысла; то, что возможна одновременная разработка соперничающих набросков, прежде чем установится однозначное единство смысла; то, наконец, что истолкование приступает к делу, вооруженное предварительными понятиями, которые заменяются понятиями более уместными, – именно это постоянное набрасывание-заново, составляющее смысловое движение понимания и истолкования, и есть тот процесс, который описывает Хайдеггер. Предвзятые мнения, не подтверждающиеся фактами, грозят сбить с верного пути того, кто стремится к пониманию. Разработка правильных, отвечающих фактам набросков, которые в качестве таковых являются предвосхищениями смысла и которые еще только должны быть заверены "самими фактами", – в этом постоянная задача понимания. Здесь нет никакой другой "объективности", помимо того подтверждения, которое наше предварительное мнение получает в ходе его разработки. Что еще характеризует произвольность не отвечающих фактам пред-мнений, как не то, что их уничтожает первая же попытка приложения к реальности? Понимание обретает свои подлинные возможности лишь тогда, когда его предварительные мнения не являются случайными. А потому есть глубокий смысл в том, чтобы истолкователь не просто подходил к тексту со всеми уже имеющимися у него готовыми пред-мнениями, а, напротив, подверг их решительной проверке с точки зрения их оправданности, то есть с точки зрения происхождения и значимости[13].

Прошу прощения за столь длительное цитирование, но приведенный отрывок, что называется, говорит сам за себя. Здесь можно увидеть все ходы, предусмотренные критической рациональностью: выдвижение предварительных гипотез («пред-мнений»), их критическая проверка, исправление или замена на «более уместные», учет возможных альтернатив («одновременная разработка соперничающих набросков»). Следует иметь в виду, что речь здесь идет не только о частной задаче истолкования отдельного текста, а об исследовательской стратегии, определяющей отношение историка к преданию. Эта стратегия подразумевает постоянный пересмотр собственной позиции, переоценку своего понимания традиции и своего места в истории.

---

[13] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 318–319.

Интересно обратить внимание на два частных совпадения между герменевтикой Гадамера и методологией критического рационализма. Первое относится к гадамеровской «реабилитации предрассудка». Гадамер отвергает инспирированную Декартом и Бэконом борьбу с предрассудками, понимая, что никакое мышление не может начаться с пустого места. Именно предрассудок и составляет основу тех пред-мнений, с которых начинается герменевтическая работа. Это означает, что предрассудок, будучи необходимым аспектом понимания, тем не менее не может заслуживать безоговорочного доверия. Он для того и принимается, чтобы проверяться и пересматриваться. Задача поэтому состоит не в отбрасывании предрассудков, а в том, чтобы не оставить их нераспознанными[14]. И здесь Гадамер и Альберт оказываются неожиданно солидарны. Альберт называет попытку избавиться от предрассудков утопической и дает им (предрассудкам) весьма высокую оценку: «Так называемые предрассудки, как они закрепляются в привычках мышления и концептуальных построениях, являются прежде всего не чем иным, как теоретическими концепциями, сформированными в рамках прежних решений проблемы поведения, а также предыдущими поколениями и образующими основу для решения последующих проблем»[15]. Поэтому методологии критической проверки соответствует не избавление от предрассудков, а их распознавание и рассмотрение в качестве гипотез, «которые в процессе важных для них проверок могут быть в принципе отвергнуты»[16].

Второе любопытное совпадение относится к упомянутому ранее «активизму». Как мы видели, Поппер считает социальную практику важнейшим аспектом критической проверки в социальной науке. Этот взгляд имеет прямую аналогию в концепции Гадамера, который считает, что истолкование невозможно отделить от применения. Юрист истолковывает текст закона, используя его в судебной практике. Именно это использование и представляет собой истолкование. Теолог истолковывает текст Писания, используя его в проповеди, пасторской практике, при вынесении догматических или

[14] «Господство нераспознанных нами предрассудков – вот что делает нас глухими к тому, что обращается к нам через историческое предание» (Там же. С. 322).

[15] *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. С. 69.

[16] Там же. С. 70.

канонических определений и т. д. Здесь также отсутствует «чистое» истолкование. Так же представляет Гадамер и работу историка, который, истолковывая предание, совершает действия, значимые для современности, в частности и для его собственной жизни.

Вернемся теперь к той критике, которую развивает Альберт по поводу герменевтического подхода. Я думаю, что в свете сказанного едва ли справедлив его главный упрек – в догматизме. Рассмотрим еще раз основания, на которых этот упрек сделан. Прежде всего он вытекает из претензии на непосредственное усмотрение истины. Но что представляет собой это непосредственное усмотрение? Оно состоит в постижении целого, в схватывании некоторого завершенного смысла, который возникает в результате истолкования текста. Однако, как мы видели, такое схватывание повторяется многократно. Постижение целого есть прежде всего пред-мнение, которое подлежит исправлению, замене на другое, сопоставлению с соперничающими пониманиями. В описанной Гадамером процедуре любое понимание есть, по сути, пред-мнение, поскольку всегда возможны иные прочтения, новые обращения к тексту, новые попытки применения. Можно сказать, что термины «пред-мнение», «пред-понимание», «пред-рассудок» относительны в том смысле, что предваряют какое-то последующее понимание. Это последующее понимание будет играть роль пред-мнения (пред-понимания) для новых попыток истолкования. Иными словами, непосредственное усмотрение еще не является окончательным и абсолютно истинным. Оно непосредственно лишь постольку, поскольку означает остановку процедуры, не включает в себя процесса конструирования, а является одновременным «эйдетическим» схватыванием. Однако эта остановка лишь временная[17].

Но в таком случае «свершение бытия, в котором раскрывается истина» есть не событие прямого усмотрения истины, а процедура, которая, во-первых, осуществляется в рамках герменевтического круга, а во-вторых, содержит в себе перманентную критику. Есть все основания называть такую процедуру рациональным дискурсом.

[17] О соотнесении процессуальной (конструктивной) и интуитивной (эйдетической) сторон понимания я более подробно писал в работе: *Гутнер Г.* Способы конституирования идеального предмета // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. XXIX. № 3. С. 49–58.

Как же быть в таком случае с юридической и теологической герменевтикой, которые Гадамер считает образцами истолкования и которые как будто содержат некий догматизм? Посмотрим сначала на юридическое истолкование закона. Пусть юрист действительно подходит к тексту закона догматически, т. е. рассматривает его как не подлежащее критике выражение истины. Я полагаю, что и это допущение неверно[18], но его можно принять как некое приближение. Такое отношение вовсе не означает, что, во-первых, сам толкователь закона обладает полным знанием этой истины, а во-вторых, что таким знанием обладал законодатель. Истина, содержащаяся в законе, превосходит знания обоих, потому что ни один из них не может предвидеть все возможные истолкования и применения этого закона. Юрист, толкующий закон, имеет свое видение смысла закона как целого. Исходя из этого видения, он будет рассматривать отдельные статьи закона, использовать этот закон в разных частных ситуациях. Его видение целого должно быть выражено в целой совокупности дискурсивных практик, которые, с одной стороны, будут следствием исходного видения, а с другой, потребуют в ходе их осуществления исправления этого видения, его критики. При этом юрист ни в малейшей мере не озабочен выяснением мнения и намерений законодателя. Его задача – раскрытие смысла закона в его применении.

При внешнем догматизме здесь нет ничего, что можно было бы внятно сформулировать в качестве настоящей догмы. Истина, подразумеваемая законом, представляет собой лишь ориентир как для законодателя, так и для интерпретатора. Вполне уместно было бы назвать эту подразумеваемую истину *регулятивом.* Регулятивность истины подразумевает, что существует подлинный смысл закона и его истинное применение. Заметим, впрочем, что и сам закон не рассматривается как окончательное выражение истины. Он также может потребовать исправления в ходе практики применения. Однако и эти исправления будут подразумевать упомянутый регулятив, который в данном случае можно было бы охарактеризовать как истинную законность или справедливость.

То же самое можно отнести и к теологической герменевтике. Божественная истина, выражаемая Священным Писанием, также есть регулятив, направляющий усилия теолога, а не система суждений, составляющих вероучение.

---

[18] Закон, в конечном счете, также можно критиковать, можно настаивать на его изменении или отмене.

Конечно, и в юридической, и в теологической герменевтике присутствует элемент догматизма. Но, как мы видели, он присутствует и в работе ученого, коль скоро он в ходе исследования придерживается определенных теоретических постулатов и не склонен менять их слишком часто.

Юридическая и теологическая герменевтика являются образцами герменевтического подхода как такового именно вследствие такого отношения к истине. Она должна быть регулятивом для любого истолкователя, в частности для историка, интерпретирующего свидетельства прошлого. Ни он сам, ни люди, оставившие эти свидетельства, не являются полномочными носителями истины. Она проступает лишь частично в процедуре истолкования. Последнее есть своего рода общение между историком, живущим сейчас, и людьми, жившими ранее. Каждой из сторон открыт какой-то фрагмент истины. Понимание происходит в ходе согласования этих фрагментов.

Итак, единственное, что принимается «догматически» (т. е. без сомнений и критической проверки) в рамках герменевтического подхода, – это само существование истины. Принятие этого регулятива является неустранимым условием всякого возможного истолкования, отказ от него равносилен отказу от герменевтики вообще. Нужно признать саму возможность для мыслящего существа, оставляющего свидетельство, высказываться по существу дела и, следовательно, наличие этого «существа дела», т. е. некоторого присутствующего в истории смысла. Важно, однако, что эта предполагаемая истина – трансцендентна. Она не выражается ни в каком частном суждении или концепции. Последние неизбежно гипотетичны и доступны критике.

Заметим, что в этом герменевтический подход, по крайней мере, в том виде, в каком он предстает у Гадамера, вполне совпадает с подходом критического рационализма. Последний ведь тоже базируется на презумпции о трансцендентной истине. Эта презумпция имеет два аспекта. Во-первых, предполагается, что истина существует, т. е. что реальность имеет какую-то регулярную структуру, которую можно познавать. Во-вторых, однако, эта реальность не охватывается ни в каком человеческом знании, которое способно лишь на гипотетическое, критикуемое ее выражение.

Эту общность герменевтического и критического дискурса можно выразить и иначе. Оба они подразумевают, что акт понимания направлен на нечто иное, причем иное в абсолютном смысле. До какого бы уровня ни дошло понимание, всегда следует ожидать своего рода возражений и опровержений. Понимающий субъект не в состоянии преодолеть эту инаковость и полностью приобщить ее себе. Здесь невозможно снятие чуждости в духе немецкого идеализма. Скорее приходится говорить о постоянно воспроизводимом столкновении с «вещью в себе» в смысле, близком к кантовскому. Такое столкновение, возникающее при всякой попытке понять, и производит фигуру круга, о которой мы вели речь в самом начале. Попытка понимания заключается в формулировании предположений. Последние выражаются в действиях, которые можно интерпретировать как вопросы к реальности. Ее «ответы» едва ли полностью подтверждают высказанные предположения, а потому требуют возврата к исходным предположениям, их пересмотра, новых «вопросов» и т. д. Заметим, что эта циклическая схема, с одной стороны, вполне соответствует попперовской логике «предположений и опровержений», а с другой – развитой Гадамером «логикой вопроса и ответа»[19].

Именно такой дискурс, в рамках которого осуществляется циклическая процедура понимания, я бы назвал рациональным. Этот дискурс принципиально «адогматичен»[20]. Он включает логические процедуры, но не основан на идее «достаточного основания». Он достигает понятности, но никогда не останавливается на достигнутом понимании.

Конечно, невозможно отрицать, что в критическом рационализме, с одной стороны, и в философской герменевтике, с другой, описаны все же два разных типа дискурса. Их отличие мы уже видели, когда рассматривали критику гадамеровской герменевтики у Альберта. Ориентация на естественнонаучный идеал заставляет

---

19 См.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 426–445.

20 Ср. с характеристикой герменевтического опыта у Гадамера: «…опытный человек предстает перед нами, как принципиально *адогматический* человек, которой именно потому, что он столь многое испытал и на опыте столь многому научился, обладает особенной способностью приобретать новый опыт и учиться на этом опыте» (*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 419 (курсив мой. – *Г.Г.*)).

последнего требовать объективации знания об отношении к предмету (т. е. к познаваемой реальности) как к объекту, исходно чуждому познающему разуму. Гадамер принципиально не приемлет никакой объективации, поскольку история как предмет понимания включает самого понимающего. Инаковость здесь предстает не как иная реальность, подлежащая изучению, а как иной взгляд на историю, с которым надо прийти к согласию. Это различие в принципе подразумевает разное самосознание познающего. В герменевтике это – меняющийся интерпретатор, критичный по отношению к себе. Пересматривает себя, позволяя истине менять его самого. В критическом рационализме исследователь неизменен, всегда равен себе, а пересматриваются лишь его суждения. Впрочем, я полагаю, что оба подхода представляют собой своего рода идеализации (идеальные типы в веберовском смысле), акцентирующие лишь одну сторону рационального дискурса. В действительности, как в практике историка, так и в практике естествоиспытателя присутствуют оба аспекта, хотя и в разной мере. Историк, хотя он и включен в историю, все же не может обойтись без объективации исторической реальности. Труднее обнаружить включенность естествоиспытателя в предмет исследования. Я, впрочем, думаю, что и для исследователя природы неизбежна такая включенность. Характер этой включенности отчасти проясняется при рассмотрении личностного и социального аспектов естественнонаучных практик[21]. Впрочем, эта тема требует особого изучения.

[21] Например, в духе последних исследований Б.Латура.

С.С. Хоружий

Дискурсивные трансформации в построении новой эпистемы для гуманитарного знания

Современная научная ситуация в сфере гуманитарного знания делает актуальными задачи поиска новых принципов, методологических и эпистемологических, которые объединяли бы весь обширный комплекс гуманитарных дисциплин и дискурсов. Для подобных объединяющих принципов, которые полагают определенный строй, определенную организацию всего ансамбля гуманитарного знания, в методологии науки используются такие эвристические концепты, как метадискурс, эпистема, эпистемологическая парадигма и т. п. В этот же ряд можно поставить сегодня и принцип, выдвигаемый в современных разработках новой неклассической антропологии: предполагается, что антропология нового типа должна стать общей интегрирующей основой всего сообщества человекомерных дискурсов и дисциплин, и для такого образования, охватывающего комплекс из многих наук, предлагается формула «наука наук о человеке». Подобный проект осуществляется в рамках подхода синергийной антропологии, развиваемого в моих работах. Возникающие здесь проблемы требуют создания новых методик анализа и преобразования дисциплинарных дискурсов. Эти дискурсивные и методологические аспекты и будут темой данного текста.

1. Эпистемный принцип в организации гуманитарного знания

Чтобы продвинуться к пониманию того «образования из наук», которое можно назвать «наукой наук», мы прежде всего рассмотрим, какими бывают подобные образования и каким целям они служат. Или, иначе говоря: как и зачем возникают связи и сопряжения различных наук, многонаучные и наднаучные структуры знания?

Простейший, самый известный вид межнаучных сопряжений – междисциплинарные исследования и подходы. Их характер различен в естественных и гуманитарных науках: здесь – одна из тех сфер, где есть основания проводить старинное различение Naturwissenschaften – Geistwissenschaften, различение между «науками о природе» и «науками о духе».

В естественных науках междисциплинарный подход прост и эффективен. Нередки случаи, когда некоторое важное для науки и/или практики, явление или группа, или целая область явлений не поддаются описанию и объяснению средствами какой-либо одной дисциплины. Тогда привлекается некоторая другая дисциплина или ряд дисциплин, средствами которых оказывается возможным описать те свойства и стороны предмета, что оставались за рамками научного анализа. Итогом же междисциплинарного проекта должно служить достаточно всестороннее теоретическое описание предмета: достаточное прежде всего для практических приложений, но также, желательно, и для того, чтобы считаться «теорией» предмета, включающей его в орбиту научного знания. При удачно построенном сочетании дисциплинарных дискурсов подобная междисциплинарная теория может в дальнейшем применяться к другим явлениям и проблемам и даже стать со временем новой самостоятельной дисциплиной: это типичный путь их формирования в современном естествознании – дисциплины, возникшие «на стыке наук». Примеры их многочисленны; один, пожалуй, из самых ярких – современная математическая физика, в формировании которой мне самому пришлось активно участвовать: начиная

с 60–70-х гг. XX в. в сопряжении квантовой физики и математики создавался новый дискурс, который сегодня играет ключевую роль во всей сфере физико-математического знания.

Но в сфере гуманитарных наук иная методологическая и эпистемологическая ситуация. Бесспорно, здесь также возникают основания для междисциплинарных исследований, для взаимодействия и сочетания различных дисциплинарных дискурсов; однако плоды этого сочетания должны теперь удовлетворять другим, более глубоким условиям. Естественнонаучные междисциплинарные исследования руководятся единственным критерием эффективности: сочетание дискурсов должно породить некоторый «формализм», т. е. аппарат, технологию описания избранного предмета, и этот формализм должен эффективно служить намеченным рабочим целям. Более ничего не требуется, и потому принципы и основания, на которых осуществляется сочетание дискурсов, как правило, не рефлексируются и даже не эксплицируются. Меж тем, в области гуманитарного знания формальное, внешнее соединение рабочих средств, аппарата различных дискурсов будет рассматриваться лишь как эклектика, не имеющая действительной формы научного знания. От научного знания здесь требуется внутреннее единство, концептуальное, эпистемологическое и методологическое. И это означает, что сочетание, сопряжение дискурсов, осуществляемое в междисциплинарном исследовании, должно здесь осуществляться другим, не столь простым и формальным способом: для сочетаемых дискурсов должна создаваться общая эпистемологическая парадигма, в основе их сочетания должно лежать определенное единое понимание способа познания и предмета познания.

Этот вывод ведет и дальше. В гуманитарной сфере взаимодействие и сочетание дисциплинарных дискурсов не только осуществляется иначе, чем в сфере естественнонаучной, но оно и преследует несколько иные цели. Да, мотивации, побудительные причины такого взаимодействия и сочетания могут быть аналогичны тем, что действуют в естественнонаучных междисциплинарных исследованиях: появление новых предметов изучения и новых научных парадигм, кризис старых теорий и т. п. Однако реализация искомого сочетания здесь предполагает не просто формирование новой области исследований, где работа будет вестись на междисциплинарной основе, но и пересмотр заново самих оснований со-

четаемых дискурсов. Предполагается, что во взаимодействии дискурсов изменяются когнитивная парадигма и методологическая конфигурация, изменяется внутренняя структура пространства познания. Можно говорить о таких изменениях как о «переплавке», перенося на взаимодействие дискурсов известную эпистемологическую метафору Гумбольдта, метафору плавильного тигля. Изучение происходящего в этом тигле и составляет главную задачу междисциплинарных исследований в гуманитарной сфере (хотя, вообще говоря, здесь также возможны и междисциплинарные исследования естественнонаучного типа, ставящие лишь задачи дескрипции некоторой области явлений). Исследования же, в которых сочетаемые дискурсы испытывают подобные изменения, принято называть не просто меж-дисциплинарными, но *транс-дисциплинарными*. Далее, существуют также исследования и отвечающие им методологии, в которых рассматривается все поле гуманитарного знания, все сообщество гуманитарных дискурсов; они называются *пан-дисциплинарными*. Особую же роль выполняют те исследования или методологии, в которых соединяются оба эти качества: и транс-, и пандисциплинарность. В них переплавляются эпистемологические основания всей гуманитарной сферы, и в этой переплавке рождается в точности то, что мы будем называть *эпистемой*: общая интегрирующая основа, эпистемологическая и методологическая, всего ансамбля гуманитарного знания.

Данное определение эпистемы как соединения трансдисциплинарного и пандисциплинарного дискурсов не совпадает вполне с каким-либо из ранее предлагавшихся; но оно и не противоречит истории употребления этого концепта. Данная история не слишком богата. Термин «эпистема» можно нередко встретить в современных трудах по философии и методологии науки, где ему придается смысл, близкий к понятию парадигмы: он также обозначает крупномасштабные формации знания, но, в отличие от парадигмы, ставшей базовым понятием для анализа процессов научного развития, он в данном контексте не доводится до строгого понятия и отчетливого определения, сохраняя известную расплывчатость понимания. Более пристальное внимание в современной мысли эпистема получает, пожалуй, всего в двух случаях: Хайдег-

гер прослеживает античные корни термина и понятия, тогда как Фуко ставит ее в центр своей «археологической» концепции научного знания в «Словах и вещах».

Философско-этимологический анализ Хайдеггера – необходимая база для всякого понимания эпистемы. Этот анализ отправляется от глагола: «epistasthai – становиться перед чем-либо… смочь предстоять перед себя-показывающим, в соответствии с тем, что есть это себя-показывающее и как оно есть. Смочь предстоять какой-либо вещи – значит разбираться в ней и таким образом, epistasthai означает вообще “что-то понимать”»[1]. Отсюда вытекает основополагающая связь episteme с наукой: «Известное нам как “наука” в своих сущностных основаниях характеризуется и определяется через episteme – знать-толк-в-чем-то. Как бы ни была современная наука удалена от греческой episteme… ее ядро есть episteme»[2]. К этой смысловой сути эпистемы присоединяются два существенных дополнения. Во-первых, episteme – в тесной близости с tekhne: «episteme, “умение-в-чем-то-разобраться”, и tekhne, “знать толк в чем-либо”, в своем существе настолько близки друг другу, что очень часто употребляются как синонимы»[3]. Нераздельное единство этих двух понятий свидетельствует о том, что для античного мышления «теоретическое» и «практическое» были абсолютно едины, и различать их было бы, по Хайдеггеру, «бессмысленным и беспочвенным». Во-вторых, не менее важна связь обоих понятий с истиной, трактуемой Хайдеггером как несокрытость сущего: «Особенностью, отличающей episteme и tekhne, остается их отнесенность к несокрытости того, что есть и может быть»[4]. Учитывая, что «наука» в данном контексте означает весь совокупный комплекс научного знания, комплекс научных дискурсов, мы заключаем, что выдвинутая нами трактовка эпистемы – в согласии с ее античными истоками, предписывающими понимать эпистему как «ядро» науки.

Что же касается Фуко, то, развивая в «Словах и вещах» свою ныне общеизвестную концепцию формаций знания в западной науке, он дает не определение, а только описательную характе-

---

1 *Хайдеггер М.* Гераклит. СПб., 2011. С. 48.
2 Там же. С. 249.
3 Там же. С. 252–253.
4 Там же. С. 252.

ристику своего ключевого понятия: «Нам бы хотелось выявить эпистемологическое поле, эпистему, в которой познания… обнаруживают историю, являющуюся не историей их нарастающего совершенствования, а скорей историей условий их возможности; то, что должно выявиться… это появляющиеся в пространстве знания конфигурации, обусловившие всевозможные формы эмпирического познания»[5]. Здесь «формы эмпирического познания» можно соотносить с дисциплинарными дискурсами, а основное требование к эпистеме – выявлять «условия их возможности» – близко к нашему пониманию эпистемы как интегрирующей методологической и эпистемологической основы совокупности таких дискурсов. Однако структурирование научного развития, смена эпистем и набор их конкретных репрезентаций жестко подчинены у Фуко его общей «археологической» концепции, которая не стала общепринятой (да и заметно изменялась потом им самим). Таким образом, существо и назначение эпистемы в нашей трактовке согласуется, в крупном, с трактовкой Фуко, но в то же время у нас понятие функционирует весьма иначе и имеет иные конкретные репрезентации.

Итак, в гуманитарной сфере в процессах взаимодействия дискурсов и развития всего комплекса знания в центре внимания оказываются те аспекты научной ситуации, которые связаны с понятием эпистемы. Наглядный пример этого – опять-таки творчество Фуко. С первых же его книг дискурс Фуко глубоко и последовательно междисциплинарен, но при этом понятие междисциплинарности практически не используется в нем и не применяется к нему. Эпистемологические ситуации, изучаемые здесь, сложнее и глубже простых междисциплинарных сочетаний, и потому ключевым концептом здесь выступает отнюдь не междисциплинарность, а именно эпистема. (При этом, как выше сказано, в трактовке эпистемы у Фуко выдвигаются на первый план историко-культурные измерения; так что эпистема становится ведущей характеристикой больших культурных формаций.) И мы заключаем в результате, что *в гуманитарной сфере междисциплинарная проблематика переводится в иной формат и рассматривается в иной перспективе: прежде всего как проблематика изучения эпистем и внутриэпистемных отношений и процессов*.

---

[5] *Фуко М.* Слова и вещи. СПб., 1994. С. 34–35.

Эту проблематику мы и будем далее обсуждать. Ее современное состояние определяется в главном одним крупным обстоятельством, которое ряд авторов, и я в том числе, именуют «*эпистемный вакуум*». Единой эпистемы, которая определяла бы внутреннюю структуру пространства познания всех гуманитарных дискурсов, в настоящее время нет. Наличие эпистемы не является обязательным условием научного развития, но тем не менее в ее отсутствие нет и определенного уровня организации и смыслового единства знания, определенного уровня его осмысления. Эпистема концентрирует и выражает в себе единство знания, притом не символически и не декларативно-постулативно, а конкретно-операционно. В ее отсутствие в научном познании создается эвристическая дезориентация, в частности раздробленность и разобщенность в отношениях между различными дисциплинарными дискурсами. Мы видим это наглядно в гуманитарной науке наших дней, где, скажем, философский, филологический, социологический секторы сегодня имеют весьма мало общего между собой. В научном сознании это ощущается как момент ущербности, за счет которого затрудняется цельный взгляд на научную ситуацию, а отсюда и выбор актуальных направлений, оптимальных стратегий научного развития. Эпистемическая рефлексия и эпистемический поиск активизируются, и преодоление эпистемного вакуума все ясней выступает как одна из центральных задач гуманитарной науки. Однако эпистема – самый крупномасштабный элемент в системе знания, и, как правило, появление новой эпистемы – плод сложных процессов, требующих немалого времени.

Один из первых главных вопросов – о характере очередной эпистемы, приход которой заполнит вакуум. Каковы были предшествующие этапы? После того как с большою помощью Первой мировой войны позитивистская, кантианская, неокантианская парадигма научного познания утратила свое господство, настал период смены гуманитарной парадигмы. Тогда эпистемический поиск питали двоякие и разнонаправленные импульсы: стоявшие под знаком «Системы» или «Структуры» и стоявшие под знаком «Истории» или «Жизни». Последние были активнее и заметнее, являя собой наглядную антитезу старой парадигме и отводя почетное место мирам искусства, человеческих чувств и межчеловеческих отношений, которые прежде недооценивались и недоосмыс-

ливались в философской рефлексии. Вальтер Беньямин выдвигал проект эпистемы, основанной на эстетическом начале, – отголосок «жизнестроительных синтезов» модернизма с верховной ролью искусства. Гадамер характеризовал существо периода как «поворот от мира науки к миру жизни». Свидетельствами поворота были не только прямолинейные попытки «философии жизни», но также и появление парадигм диалогизма, участности, и фундаментальная онтология раннего Хайдеггера, и концепция «жизненного мира» позднего Гуссерля… И, может быть, всю совокупность стоявших под этим знаком эпистемических усилий лучше всего было бы обозначить именно как «гуманитарную парадигму жизненного мира» – так и не сформировавшуюся до конца. Тренды другого рода, системно-структурные, успешнее достигали интегрального оформления (как это и положено по их сути), и мы с полным основанием говорим о «структуралистской эпистеме». Но она не имела монопольного господства, ибо всегда оставались и заметные, влиятельные элементы «парадигмы жизненного мира»; и конкуренция двух этих эпистемных принципов так и не успела достичь какого-либо итога, когда пришли постструктурализм и постмодернизм – как своеобразный негативный синтез, который отверг оба принципа, но отказался от задач позитивного эпистемостроительства, создания цельной эпистемы (хотя и представил ряд весьма дельных эвристических и методологических установок).

Какой же принцип должен стать основой, ядром для «эпистемы следующего поколения»? На этот вопрос еще не заявлено решительного ответа; и все же в наличествующей ситуации мы найдем множество свидетельств, которые все указывают в одном направлении – *в направлении к человеку.* В культурном сознании, в широком научном обиходе складывается антропологический поворот – усиленная антропологическая ориентация, обращенность к человеку, убеждение, что за многими ключевыми проблемами современности стоят антропологические факторы. Отсюда идут очевидные импликации и к эпистемной проблеме. Антропологический поворот влечет и вывод о том, что следует поставить человека в центр проблемного поля, признать решающую роль антропологических факторов, антропологических процессов во всей сфере гуманитарного знания. И применительно к эпистемной проблеме это непосредственно означает, что новая эпистема для гума-

нитарного знания может и должна быть – антропологической эпистемой. С ней не возникнет вновь старая оппозиция и конкуренция принципов типа «Структуры» и типа «Жизни»: в дискурсе интегрального человека эта оппозиция снята, ибо предметная основа такого дискурса равно отсылает и к тому, и к другому принципу. Однако реализация этого пути ставит крупные проблемы. Человек должен репрезентировать себя как эпистемопорождающий фокус, и эта новая репрезентация должна повлечь за собой кардинальные изменения в принципах и структуре знания о человеке. Иными словами, *если антропология привлекается к решению эпистемной проблемы, это должна быть существенно новая антропология*.

Но современная научная ситуация созрела для обновления антропологии. Классическая европейская антропология, нераздельно связанная с классической метафизикой, вместе с нею прошла длительный кризис и оказалась оставлена. Какой-либо другой общепринятой концепции человека, однако, не появилось; и можно сказать, что в настоящее время, наряду с эпистемным вакуумом, имеет место и вакуум антропологический: отсутствие базовой антропологической теории или модели. Антропологическая мысль обращается к поиску новой неклассической антропологии, и этот поиск развертывается в самом широком диапазоне. Радикальная антропологическая рефлексия направляется на само понимание антропологии как таковой, стремится к кардинальному переосмыслению оснований и статуса антропологии, ее роли и места в системе знания. И в происходящем переосмыслении возникает и все более укрепляется идея о том, что *антропология должна быть понята как методология*: а именно, как общая базовая методология для всего ансамбля гуманитарных дискурсов, или же ядро новой эпистемы гуманитарного знания.

За этой идеей стоит прямолинейная, если угодно, наивная логика, которая стремится увидеть в понятии и термине «антропология» его самый прямой и первичный смысл. В европейской мысли понимание антропологии имеет огромную историю; концепт «антропология» трактовался множеством способов, подразделялся на множество видов и форм. Но в этом многообразии трактовок имелась явная доминирующая тенденция: практически все они следовали в русле участнения и сужения предмета и подхода. Как правило, они ограничивали поле рассмотрения феномена Человек,

оставляя за рамками те или другие его измерения, стороны, проявления, и выбирали какой-либо свой частный способ говорить о нем. Можно сказать, что антропология всегда воплощалась как некоторая частная антропология, и даже когда «философская антропология» специально ставила целью *общее* рассмотрение человека как такового, на свет появлялась только очередная *частная* антропология, притом весьма бедная – антропология, говорящая исключительно об общих вещах, об абстрактных универсальных свойствах человека. Негативный итог всей этой линии отчетливо сформулировал Хайдеггер, в целом ряде трудов которого, начиная с «Бытия и времени», представлена резкая критика антропологии традиционного типа. Он оценивал ее как «поверхностную и философски сомнительную», наделенную «недостаточным онтологическим фундаментом», приходя даже и к такому выводу: «Благодаря антропологии… всякая философия попросту прекращается и перестает существовать»[6]. К большинству из его оценок есть достаточные основания присоединиться. В совокупности же современная ситуация заставляет заключить, что сегодняшний поиск должен отказаться от этой линии и традиции «частных антропологий» или, по меньшей мере, счесть всю ее глубоко недостаточной.

В качестве альтернативы к ней естественно попытаться понять антропологию противоположным образом, избегая всякого участнения и стараясь сохранить в концепте максимальное содержание. Тогда это и будет антропология в самом прямом и буквальном смысле: «все, что говорится» или «все, что можно сказать» о человеке – речь о человеке во всей ее совокупности, во всех ее сущих видах и формах, эксплицитных и имплицитных. Как таковая она объемлет всю сферу гуманитарного знания, весь комплекс наук о человеке и гуманитарных наук (ибо всякий гуманитарный дискурс по самому определению несет явное или неявное антропологическое содержание). Но простая «сумма всего сказанного» о человеке или, иначе говоря, «объемлющий дискурс» для всех наук о человеке сам по себе не является научным знанием и не доставляет какого-либо понимания человека. Для извлечения смысла из такой суммы она должна обладать определенной организацией и ей необходим собственный метод. Понимание человека, заключенное в

6 *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Он же.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 156.

собрании дискурсов о человеке, не эксплицируется простым объемлющим или суммарным дискурсом, оно эксплицируется лишь с помощью *метадискурса*.

Этот вывод возвращает нас к понятиям эпистемы и «науки наук». «Наивная» трактовка антропологии как речи (логоса) о человеке альтернативна традиционным трактовкам антропологии в европейской мысли и является самой широкой, объемлющей из всех возможных; это не «учение о человеке», ибо «учение» – лишь школьное, суженное прочтение логоса. Однако в своем последовательном проведении она необходимо выводит к пониманию антропологии как общей методологии всего ансамбля гуманитарных наук или, в иных терминах, как ядра эпистемы гуманитарного знания. По отношению к конкретным антропологическим и гуманитарным дискурсам такая антропология есть метадискурс. Подобный ее статус можно передать посредством известного понятия Кьеркегора, почерпнутого им из математики: антропология как эпистема и метадискурс есть *потенцирование* всей суммы конкретного антропологического знания, эксплицитного и имплицитного. Законно сказать также, что по отношению к совокупности конкретных антропологических и гуманитарных дисциплин антропология в предлагаемом ее понимании есть *наука наук о человеке*.

2. Синергийная антропология как ядро эпистемы гуманитарного знания

В этом разделе мы кратко представим конкретную реализацию описанного антропологического проекта, обращая главное внимание на возникающую проблематику анализа и преобразования дискурсов. Эта реализация намечается на базе синергийной антропологии – направления, развиваемого в моих работах. Согласно ведущей идее проекта, весь комплекс гуманитарных дискурсов должен быть переведен, преобразован в единую антропологически фундированную эпистему; и в нашем случае ядром этой эпистемы должна послужить синергийная антропология. Исполнение этого крупномасштабного задания естественно разделяется на две основные стадии:

1) рассматривая каждый гуманитарный дискурс как крипто-антропологический дискурс, мы должны произвести его *антропологическую расшифровку*. Это означает, что в тех явлениях, которые образуют феноменальную сферу, изучаемую данным дискурсом, мы должны выявить их антропологические содержания, а также выразить их на некотором универсальном языке;

2) расшифрованный, переведенный в эксплицитно антропологизированную форму дискурс необходимо заново концептуализовать, переосмысливая его в антропологической перспективе и на некоторой единой методологической и эпистемологической основе, общей для всех рассматриваемых дискурсов. При этом, разумеется, новая концептуализация дискурса (которую естественно называть его *антропологизацией*) должна быть, во всяком случае, не менее функциональной и продуктивной, чем прежняя форма дискурса.

Отсюда можно извлечь, каким условиям должна удовлетворять антропология, дабы выполнять функцию ядра эпистемы гуманитарного знания. В первую очередь, в ней необходим универсальный язык для описания антропологической реальности во всем диапазоне ее, во всех областях. Затем, данное описание должно быть не эмпирической, но герменевтической, или же «понимающей», дескрипцией, оно должно раскрывать смысловое строение антропологической реальности, связи ее явлений и динамику ее процессов. Можно свести эти условия в единую формулу: антропология должна доставлять *полноту и универсальность понимающей антропологической дескрипции*. Рассмотрим, каким образом достигается выполнение этих условий в синергийной антропологии.

Сейчас мы не будем давать даже краткого описания синергийной антропологии, отсылая к нашим работам[7]. Затронем лишь те аспекты, что связаны с методологической, эпистемной темой. Синергийная антропология – радикально неклассическая антропология. Отказываясь от фундаментальных классических концептов субъекта, сущности человека и субстанции, она рассматривает человека как энергийное образование: подвижную конфигурацию

---

[7] См.: *Хоружий С.С.* Очерки синергйной антропологии. М., 2005. Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., 2010.

разнородных и разнонаправленных энергий, принадлежащих всем уровням организации человеческого существа, телесному, психическому и интеллектуальному. Однако корректного концепта «человеческой энергии» не существует в науке, и в качестве базового понятия и термина антропологической дескрипции здесь принимается понятие «антропологического проявления». «Проявления» коррелятивны «энергиям» (в частности, они, так же как и «энергии», отличны от «актов», включая в себя и недо-осуществленные зачатки актов, внутренние движения, помыслы, импульсы сознания...), классифицируются аналогично им и обладают такою же универсальностью, характеризуя любые области антропологической реальности.

Что касается методологического и концептуального аппарата, то вместо сущности человека производящим принципом концептуализации антропологической реальности становится конституция (конституирование) человека в размыкании себя. Как принимает синергийная антропология, человек конституируется, формирует структуры своей личности и идентичности в *предельных* антропологических проявлениях – таких, в которых он делает себя открытым, размыкает себя к Другому, который внеположен полю его сознания, существования и опыта. Устанавливается, что парадигма антропологического размыкания в предельном опыте актуализуется всего лишь трояко: как размыкание в бытии – к Другому, обладающему иным онтологическим статусом; размыкание в сущем – к Другому, хотя и внеположному горизонту опыта и сознания человека, но также принадлежащему здешнему образу бытия, наличному бытию; виртуальное размыкание – выход в антропологическую виртуальную реальность. В каждом из этих видов размыкания актуализуется определенный тип, или парадигма, конституции человека; и с этими тремя типами конституции сопоставляются три базовые антропологические формации, вкупе и представляющие собою «существо Человек»: *Человек Онтологический – Человек Онтический – Человек Виртуальный.*

На базе описанного аппарата можно уже наметить определенную схему осуществления методологического проекта. Подавляющей частью это осуществление должно проводиться по-разному для разных дискурсов, ибо зависит от конкретных свойств их строения и их предмета; но все же возможно выделить определенные

универсальные элементы. Стадия антропологической расшифровки носит характер своеобразного перевода: избранный дискурс надо соотнести с рабочим языком синергийной антропологии – языком антропологических проявлений. Для этой цели необходимо рассмотреть предметную сферу данного дискурса, изучаемую им феноменальную область, и определить, какие антропологические проявления осуществляются в феноменах этой сферы. Выделенная таким путем область антропологических проявлений есть *антропологизация предметной сферы* дискурса. При этом для ряда гуманитарных дискурсов их предметная сфера сразу и непосредственно характеризуется как некоторая область антропологических проявлений – скажем, в психологии это – сфера актов сознания. Понятно, что для таких дискурсов стадия антропологической расшифровки оказывается излишней.

Далее, охарактеризовав природу и свойства этих проявлений, следует переходить ко второй, главной стадии трансформации дискурса – к *антропологизации его основоустройства*, концептуального и методологического аппарата. На этой стадии необходимо включить выделенную область антропологических проявлений в орбиту синергийной антропологии, осуществив ее аналитическую дескрипцию на базе аппарата последней. Ключевой этап такого включения составляет операция, которую мы называем *антропологической диагностикой*: она заключается в распознании того, «какой человек», какие антропологические формации порождают изучаемые антропологические проявления. В синергийной антропологии базовые антропоформации определяются тремя видами (топиками) предельных антропологических проявлений, в которых конституируются Онтологический, Онтический и Виртуальный Человек. Соответственно, для антроподиагностики требуется установить связь-зависимость антропологических проявлений изучаемого дискурса от предельных проявлений из какой-либо топики. Такая связь заведомо существует, ибо любые антропологические проявления принадлежат человеку, наделенному некоторой конституцией, а конституция формируется только в предельных проявлениях. Однако практические способы установления этой связи отнюдь не универсальны, напротив, для их отыскания требуется глубоко войти в содержание и строение дискурса.

Следует, однако, отметить одну общую методику преобразования дискурсов, которая применяется на данной стадии: это – «методика примыкающих практик». Суть ее в том, что наряду с антропологическими практиками, в которых непосредственно формируется конституция человека (мы называем эти практики *ведущими*), существуют и обширные классы *примыкающих* практик – таких, которые так или иначе зависят от ведущих – ориентируются на них, заимствуют их различные элементы; и для установления искомой связи изучаемого комплекса антропологических проявлений с конститутивными практиками мы первоначально, в качестве промежуточного этапа, устанавливаем его связь с какими-либо примыкающими практиками. Типичным образом, примыкающие практики многочисленны и широко распространены, и установление связи с ними может быть существенно легче выполнимой задачей.

Устанавливаемая в итоге связь-зависимость от ведущих, конститутивных практик для разных дискурсов тоже чрезвычайно различна. Здесь существенно то, что в разных видах антропологических проявлений конституция человека, его принадлежность к той или иной антропоформации отражается в очень разной мере. В нашей трактовке конституция человека – преимущественно персонологическое понятие: она относится к цельному человеческому существу, но главные ее элементы – это структуры личности и идентичности. Поэтому существуют широкие виды, классы *универсальных* антропологических проявлений – таких, что могут равно принадлежать носителю любой парадигмы конституции, представителю любой антропоформации. Таковы прежде всего биологические, физические проявления; в значительной мере также универсальными надо признать проявления человека в языковых практиках, речевых актах. Дискурсы и дисциплины, предметное поле которых ограничено только такими проявлениями, изучают лишь те феномены и процессы, в которых не отражаются особенности и отличия различных парадигм конституции человека, не отражается наличие разных антропоформаций. Можно сказать, что они изучают только *доличностные уровни* антропологической реальности. Для этих дискурсов не требуется антропологической (топической) диагностики и новой концептуализации на базе топического аппарата синергийной антропологии; их интеграция в строимую эпистему может ограничиться общим согласованием-сопряжением их основоустройства с основоустройством синергийной антропологии.

Напротив, в большинстве гуманитарных дисциплин – в исторических, социальных, когнитивных науках – отвечающие им антропологические проявления теснейше связаны с конституцией человека и топическим строением человека. Здесь намеченная нами методика релевантна и, как уже показал опыт, реалистична. Стоит сказать, что почти во всех этих дисциплинах в последние десятилетия происходил процесс своеобразного переоткрытия их антропологического содержания, укорененности их в антропологической реальности. Этому содержанию придавалась все большая значимость, и в целом ряде случаев это приводило к попыткам реформирования дисциплин, к созданию новых теорий и подходов, стремящихся показать явно и подчеркнуть антропологический смысл описываемых явлений. Особенно ярко этот процесс был выражен в истории: можно сказать, пожалуй, что уже около столетия в развитии исторической науки преобладает тенденция к антропологизации дискурса, одним из первых воплощений которой явилась деятельность французской Школы «Анналов». В настоящий период эта тенденция активно проявляется в социальной и политической философии, где усилия сфокусированы на исследовании интерфейса антропологического и социального, на том, чтобы выстроить новую конфигурацию этого интерфейса, дающую приоритет антропологическому уровню. Она же заметно заявляет о себе и в экономической науке, в науке о праве.

Вкупе все это показывает, что наша программа антропологизации отнюдь не эксцентрична и не революционна; напротив, она соответствует ведущим современным тенденциям развития гуманитарного знания. Отдельно стоит отметить ее близость к концепции «практик себя», которую развивал Фуко в последние годы жизни и, к сожалению, не завершил. В нашем контексте эту концепцию можно тоже рассматривать как проект антропологически фундированной эпистемы для гуманитарного знания, причем в обоих случаях новая дескрипция гуманитарной сферы строится на языке антропологических практик. Но базовые классы практик, равно как и весь аппарат дескрипции, весьма различны[8].

[8] Детальное сопоставление проекта синергийной антропологии и теории практик себя Фуко проделано нами в работе: Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики // *Хоружий С.С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С. 492–684.

Следуя богатой традиции, одним из первых предметов для антропологизации мы избрали историю: исторический процесс – пускай лишь бегло, в крупном – был представлен как процесс последовательной смены антропоформаций, как «история человека». Следствием такой антропологизации явились новые возможности анализа исторической ситуации и динамики за счет применения антропологических сценариев и моделей, развитых в синергийной антропологии. В настоящее время программа осуществляется сразу в нескольких областях. В теории права ведутся успешные разработки по внедрению идей и аппарата синергийной антропологии в юридический дискурс; в них выдвигается концепция «энергийного правового человека» как альтернатива классической модели субъекта права и намечается формулировка постклассической парадигмы юридических наук. В сфере социальных наук средствами синергийной антропологии проделано широкое исследование антропологических трендов и развита концептуализация общей области, «интерфейса» антропологического и социального, описывающая, как этот интерфейс порождается ансамблем всех своих трендов. Особое внимание к интерфейсу антропологического и социального более чем оправданно: в современности происходят радикальные изменения с человеком, которые все сильней сказываются также на социальном и на глобальном уровне; и потому процессы в указанном интерфейсе играют решающую и ключевую роль для перспектив развития мира. А в целом, становится уже достаточно ясно, что синергийная антропология способна служить в качестве трансдисциплинарной методологии, выстраивающей новую эпистему для сообщества гуманитарных дискурсов.

В заключение я бы хотел подчеркнуть значительность и масштаб назревающих перемен в науке, которые здесь обсуждались. Мы разбираем, на первый взгляд, сухие и малозначащие методологические вопросы. Проблемы организации и структуры знания – это не звучит интригующе, да и в рассматривавшейся гуманитарной сфере мы не сумеем сегодня указать особо громких событий, или ярких открытий, или крупных новых направлений. Однако эпистемный вакуум – это своего рода чрезвычайная, форс-мажорная ситуация в научном познании, а рождение новой эпистемы – снова вспомним Фуко! – это крупнейшая перемена, когда меняться могут не только границы дискурсов, но и сам их состав,

когда одни дисциплины, давние и традиционные, исчезают, другие, совсем новые,ё зарождаются – и в результате оказывается иным весь облик знания, а следом за ним – облик общества и человека. Весьма возможно поэтому, что наша нынешняя ситуация – это затишье перед бурей. Будем готовы к тому, что в недальнем будущем все сообщество привычных нам дисциплин могут ждать кардинальные перемены.

С.С. Неретина

Событие дискурса

Он жил без хлеба и пощады,
Но, в наше заходя село,
Встречал он, как само тепло,
Улыбки добрые и взгляды,
И много легче время шло,
А мы и вправду были рады –

Но вот зеркальное стекло:
А мы и вправду были рады,
И много легче время шло,
Улыбки добрые и взгляды
Встречал он, как само тепло,
Но, в наше заходя село,
Он жил без хлеба и пощады.
Александр Аронов

С 1970-х годов получил широкое употребление в философско-филологической литературе термин «дискурс», с помощью которого оказалось возможным, по выражению Ю.С.Степанова, создать особый «ментальный мир»[1]. Рассматривая общие признаки дискурса, Ю.С.Степанов отмечает, что он, по-видимому, создается не во всяком языке и обращен и к непосредственному рецептору речи, и к некоему идеальному слушателю, что ведет к изначальному конструированию языковой двуосмысленности. Степанов подробно и последовательно разбирает разные теории, связанные с возможными определениями дискурса, все эти анализы входят в название его работы. И здесь нет необходимости подробно все это перечислять. Мы попытаемся к идее дискурса подойти с другой стороны, апробируя идею, которую Ж.Деррида назвал грамматологией, или наукой о письме, предшествующем фонологии. Грамма – линейная пространственная надпись, буква, письмо, объединившая в себе значения и γράμμᾰ, и γραμμὁ. Очевидна при этом связь грамматологии и с временем, и с математическим разворачиванием (и свора-

[1] *Степанов Ю.С.* Альтернативный мир, Дискурс, Факт и Принцип причинности // Язык и наука конца XX века: Сб. ст. М., 1995. С. 37–38.

чиванием) линии из точки. При разворачивании в линию точки на ней «проставляются» не «в одно и то же время»[2], и каждая из них оставляет в прошлом след или даже стирает за собой и след, поэтому само письмо понимается как вещь, которой нет, но которая «задает» совокупность условий возможности любого означивания. Это значит, что письмо-грамма всегда находится в начале, что является основным устремлением любой метафизики. Но это значит и то, что перед нами всегда «два текста, две руки, два взгляда, два выслушивания, одновременно вместе и раздельно»[3]. Негативное определение грамматологии будет для нас ориентиром в попытках понять, что такое бегающий «туда – сюда» дискурс. Вопрос именно в том, куда он бегает, и что такое «туда» и «сюда». Однако задача именно понять, что такое дискурс, как определенное событие, а не как словесная отмычка, делающая незначимым выраженное знаком сообщение. Современное общество не совпадает ни с сообществами в традиционном понимании (как некое единство), ни с индивидами как однозначными целостями. «Я» такого сообщества может в Сети разыгрывать и других, и самого себя. Дистанцированность образуется внутри одного «меня», спрятанного и открытого одновременно. Информированное бытие (в котором разум вышел за нуль форм) представляет собой разломы и трещины, в которых зияет «ничто». Потому проблема «ничто» или «небытия» (Сартрово «neant») сегодня связана с множественностью дискурсов, породивших и антиязык, и язык маргинальных социальных групп[4], дозволяющих переозначивание агрессивных или оскорбительных высказываний, и неязык. Это значит, что открывается путь для новых эпистемологий, позволяющих, как говорил М.Фуко, использовать некий знак, уже имеющий определенное значение, в целях, противоположных этому значению. При этом рождаются разные дискурсы, состоящие из одних и тех же слов. При такой цели дискурса вопрос о необходимости соотнесения части и целого, или фрагмента и целого, исчезает: ни один фрагмент или не доходит до целого, поскольку ничтожение конкретного языка заодно уничтожает и весь язык, образуя зияние между обозначаемым и обозначающим.

---

2 *Деррида Ж.* Поля философии. М., 2012. С. 83.

3 Там же. С. 92.

4 См. об этом: *Halliday M.A.K.* Anti-languagies // American Anthropologist. 78(3). 1975. P. 570–584.

Проблема, которую поставил Деррида, весьма острая. Он не просто привлекает внимание к тому, что называется фонетическим письмом, или логоцентризмом. Критике логоцентризма посвящены многие его произведения. Они заставили пересмотреть и историю письма, и историю метафизики, центром которой является понятие Логоса, и понятие науки, связанной с логикой, хотя «научная практика неустанно оспаривала империализм Логоса»[5]. Принудительность такого соподчинения образовало то, что можно назвать универсально-понятийным мышлением, которое в свое время описал М.К.Петров и которое действительно утверждало разнообразные диагонали мощной центральной власти, само наличие которой, столь опасное и страшное в XX в., вызвало бурю протеста против мышления, при котором оно оказалось возможным.

Проанализировав многочисленные концепции, в которых письмо считается «образом», «изображением», «представлением» устного языка, Деррида ставит вопрос о путях, на которых сложилась эта «некритическая позиция». «К какой дискурсивной области относится это странное использование доводов, это упорное желание, которое вырабатывается каким-то полусновидным <…> образом (впрочем, скорее оно само проясняет сновидения, нежели наоборот) и с помощью весьма противоречивой логики?»[6].

Деррида, заставляя переосмыслить привычную идею создания мира по Слову, отлично сознавал, в какую катастрофическую философскую ситуацию попадает, поскольку основные понятия грамматологии – письмо и речь – и философами и лингвистами рассматривались находящимися в отношении следования: как тело подчиняется душе, так письмо подчинялось устному слову, так означающее возникло после означаемого. Но так как у любого означающего есть еще одно означающее, а у этого последнего – еще одно, то у такого столь длинного ряда превращений трудно предполагать нечто окончательное, что было бы налично присутствующим. Можно предположить, что найдутся лишь ступени-следы, сгущающиеся в «прото-след». В целом же постоянные переозначивания превращают игру в поток, размывающий все прежние значения и знаки. И это обеспечивает речевую инфляцию. Протестное

---

5 *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2000. С. 117.

6 Там же. С. 166–167.

движение против властных инвектив заставило проанализировать всю цепочку речевого процесса (в который входит и письмо) с целью обнаружить иные возможности существования.

Вернув вопрос о дискурсе в область философии, то есть в область начинания, в необычный мир начинания из ничего, я хотела бы проанализировать один из ранних диалогов Августина «Об учителе», который очерчивает путь знания о соотношении вещи и знака, означаемого и означающего, ведущий к постижению некоей заложенной в основание мира цели. Этот диалог, на первый взгляд, оправдывает устоявшийся онто-теологический взгляд на мир: ориентированное на идею воплощения христианство естественно видело в знаке единство тела как означающего и души как означаемого, задающего интенцию в значении. Но это только на первый укрепившийся взгляд. На другой взгляд, этот диалог показывает, что цели мира и Создателя мира не во всем аналогичны и пересекаются не исключено что не по ключевым моментам, а, как сказано, по воле.

Писать и говорить

Анализ диалога «Об учителе» (и некоторых других произведений Августина, где ставится проблема соотношения вещи и знака), может быть в некотором смысле ответом на вопрос, который поставил Деррида, о способе, каким онто-теологические доводы «связываются со всем множеством других теоретических рассуждений на протяжении всей истории науки»[7]. При этом кажется, что Августин, которого Деррида вместе со всеми предшествующими веками поместил в эпоху логоцентризма, остротой постановки вопроса о соотношении вещи и знака мог бы составить содружество с современным мыслителем.

Когда мы говорим, что иное название Библии – Священное Писание, мы тем самым подчеркиваем изначальную природу именно писания, а не то, что сказанное Богом Моисею было (вторично) записано. Письмо молчаливо, потому письмо-Писание указывает на то, что до всякого громкого начала было молчание. На этот факт почему-то мало обращается внимание: обращается

[7] *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 167.

внимание на звучание Слова, а не на то, что вначале и после звуков – молчание. Письмо, оставшееся в нашем звучащем мире – это след того самого молчания, прото-след, или, как говорит Деррида, про-грамма. Звучащее же Слово, даже самое первое – свидетельство сотворенного мира. Сказать, что мир сотворен из ничего и из письма-молчания – значит сказать одно и то же, если перевести внимание с того, что нам известно, с письма как записи, на непривычное молчание письма. Если не принять это во внимание, то появление звуков непонятно вообще. Звук (зов) уже на что-то или чему-то отвечает. И Августин подчеркивает вторичность звучащего Слова, которое явилось как гром, пламя, звук трубный (Исход, 20, 18). Весь этот ужас еще надо было опознать как слово. Scriptura несла в себе признаки гравировки, скрипа, резьбы. В книге IX «Исповеди» говорится, что слова возникают при выведении Слова в мир, а Бог заговорит Сам лишь после того как мир кончится, без помощи грома или грохота бури (sonitum nubis)[8]. Scriptura физически чертила мир, находя место в Боге тому, что потом оказалось артикулированным, очерченным и несло весть о том, что прежде и позже мира.

В «Исповеди» scribere употребляется в значении, гораздо более важном, чем dicere. «Чистая отрада для меня Писание твое», «и не напрасно ты возжелал записать все темные тайны страниц», «я спрашиваю об этом в книгах твоих, о том записал Моисей, это сказала Истина»[9]. Последующая артикуляция, звучность и говор – своего рода знаки спасения, которое необходимо опознать для правильного их применения, что и явилось возможностью рождения грамматики. Книга XII – это иконическая запись явления мира. «Ты приказал, как писалось, чтобы мрак был над бездной»[10]. В трех последних книгах «Исповеди», где речь идет о том, как Августин присутствует при творении мира, слова, связанные с «писанием», преобладают над словами, связанными с «говорением», и это свидетельствует, что письмо раньше устного слова. И это вполне мотивированно, если письмо понимать как то, что существует до определенного знака, что вообще не выражено сразу. Но вот предполагает ли такое письмо знак?

8 *Aurelius Augustinus*. Confessiones. XI, 10.
9 Ibid. XI, 2.
10 Ibid. XII, 3.

Слово Писания и писание Слова

Разумеется, изначально существовала книга завета (foederis). Но само письмо в разных странах хранило свою запись по-разному. На территории будущего Латинского мира буквенная запись графически представляла собой два словно бы математических элемента: палочки (развернутой из точки линии) и круга (свернутой в круг линии). К VIII в. такое письмо сложилось в то, что палеографы называют «каролингским минускулом», это фактически современное графическое письмо. Точки-уколы (punctum) образовали конфигурации, названные литерами-буквами. Когда Августин создавал ряд: звук – слог – слово – стих, за которым следует молчание, он показывал процесс как выхода слова из молчания, мычания, карканья, даже жужжания (все это значения vox), так и его уход в молчание, то есть не только процесс неясно как являющегося артикулированного слова, приходящего в звучание, в то смысло-звуковое единство, за которым следует второе, «плохое» письмо, ставящее некий «заслон, мешающий видеть подлинно фундаментальные черты <…> языка»[11], но и его исчезновение. Второй ряд, выстроенный Августином и сопоставленный со словом, – невидимое молчаливое время (мгновение-punctum – день – год); оно подчеркивает молчание письма, поскольку само молчаливо. Составляя такие сопутствующие ряды, Августин показывал искусственность соединений, проективное временное наложение (импликацию) на пространство и физическое звучание; на то, что иное, за- и не-бытие, сказывалось только через конкретное бытие. Аналогии и соответствия скорее обнаруживают загадку такого соединения[12], нежели эти самые аналогии и соответствия. Загадочность усиливается подобным сопоставлением, ее смысл в воспоминании о некоем исчезающем следе. Августин это прекрасно описывает в «Исповеди»: было младенчество, и вот – его нет. И вся «Исповедь» – это и бросок вперед, и стирание того, что было. В этом, кстати, трудность ее чтения: постоянно стирается или скрывается нечто, что рывками прорывается в воспоминании. Потому «след не является ни воспринимаемым, ни невоспринимаемым»[13].

[11] *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 150.
[12] См.: Деррида Ж. Поля философии. С. 84.
[13] Там же. С. 93.

«Исповедь» – поиск начала, в конце ее поиск заканчивается: Августин словно присутствует при творении мира, совершая исходную «метафизическую операцию». Он находится в начале словесной артикуляции, разбивки, которая вместе разбивает пространство и время, оставляя за бортом неналичное, неосознанное, нефеноменологическое: его комментарий к процессу творения – это его осознание явленности мира.

В Средневековье было Слово и слово. Эти слова могут быть аналогичны, или могут казаться таковыми. Августин, разделяя общее место христианства, что человек сотворен по образу и подобию Бога, и отстаивая идею его свободы, пытается понять, что значит это сходство и подобие, поскольку не секрет, что любое сходство и подобие не тождественны оригиналу. В трактате «О диалектике» он пишет, что человеческое слово – это «знак какой-либо вещи, произнесенный говорящим, [знак], который может быть понят слушателем»[14]. А вещь – это то, что чувствуется, понимается, но она может быть скрытой. Знак выказывает себя чувству, а то, что скрыто за ним, показывается уму. Следовательно, считает Августин, мы читаем даже не слова, а знаки слов-вещей, которые по привычке и на основании переноса называем самим словом. Ничто же, из которого сотворен мир, способно перекосить слово так, что оно будет напоминать о первослове малой, точечной своей частью. Ничто, лежащее между Словом и словом, оставляет Слово в трансцендентальном мире (иначе, почему бы человеку не стать Богом), а не в чувственно-ощущаемом (зрении или слухе), где действительно остается лишь его след. Ничто разъединяет вещи и слова и слово от слова. Это впоследствии прекрасно понял Боэций, который, размышляя над связью имени и вещи, одну из связей назвал diversivocatio, разногласием.

Первослово является своего рода ноуменальным провокатором. Оно не обеспечивает человеческую речь объяснительными процедурами. Человеческая речь сама находит для себя объяснения (сотворив человека, Бог дает ему возможность назвать вещи человеческими именами). А Первослово – это переход, транзит, граница, где может быть создана (и в этом Деррида, как кажется, совершенно прав) про-грамма, некий общий план действий. Не случайно именно в Средневековье возникла проблема универ-

---

[14] *Aurelius Augustinus*. De dialectica. 5.

салий. Концептуализм свидетельствовал вочеловечивание Слова (общее в вещи), и именно он определял быт сотворенного мира. Но программа (про-грамма), буква, выдвинутая вперед, что Деррида называет пред-письмом[15], была до сотворенной вещи, и это называлось реализмом. Деррида полагает, что если исходить из изначального порождения письма Логосом, то очевидно, что письмо следует за звуковой речью и сохраняет с ним сущностную связь, что и составляет основу логоцентризма. Так было у Аристотеля и, казалось бы, в христианстве, если учитывать происхождение мира не только «из ничего», но и по Слову. Правда, как пояснял Августин, это Слово, появившееся в мире, дрожащее: Verbum от трепещущего verberare. Оно означает само действие, о чем писал и Деррида. Но правда и то, что Слово – Бог, а Бог неведом, и хотя о Нем известно, что Он есть, но неизвестно, что именно Он есть. Его Бытие (как и то, что Он Один) – один из аспектов, позволяющий знать о Его существовании. Это и дает возможность сказать, что мир произошел из ничего: Бог – Все и Ничто. Средневековью это было очевидно: хотя все создано по образу и подобию Бога, но это значит, что по образу и подобию неизвестного, что знаки и значения есть, а обозначаемого нет. Бог – истинная неозначенная вещь. Основная мысль Августина в диалоге «Об учителе» заключается в том, что истинное понимание вообще происходит вне знака внутри человека. Внутренняя вещь у Августина – Христос, который в данном случае не знак, а сама Истина, которая, скрипя и царапаясь, овладевала человеком, то есть писала его, делала ему биографию. Никакой мистики и чистой «религиозности» здесь нет: Истина, поскольку она внутри человека, тем самым богочеловечна. Это не противостоит идее, которую развернул Деррида, особенно если вспомнить, как удивился Августин, увидев молча читающим св. Амвросия. И речь здесь не о том, что Амвросий не осуществлял перевод письма в голос, а о том, что он сам вместе со всеми окружающими его вещами был письмо. Не являлся ли для Августина внутренний Христос тем же, что молча читавший Амвросий, – феноменом письма как такового? На миниатюре, которую в свое время Деррида нашел в Оксфорде, изображены указующий Платон и пишущий Сократ: и для него Сократ был самим изначальным письмом.

[15] См.: *Деррида Ж*. Поля философии С. 122.

Августин начинает диалог, словно бы повторяя или желая объяснить один из стихов библейской книги «Исход». Он об этом не упоминает, но, задавая вопрос, чего мы хотим достичь, когда говорим, и отвечая на него, что хотим научить или научиться, фактически основывается на фразе: «Ты будешь ему говорить и влагать слова в уста его; а Я буду при устах твоих и при устах его, и буду учить вас, что вам делать» (Исх. 4, 15). Августин словно апробирует эти слова. Постановка вопроса свидетельствует о неясностях, существующих в процессе научения. Если при этом держать в уме, что Августин в этом диалоге ставит проблему соотношения вещи и знака, то естественно, что главными вопросами здесь являются не только определения того, что такое вещь и что такое знак, но выявление оснований грамматики. «Ведь если грамматика не содержит в себе никаких умопостигаемых истин, а является исключительно практическим руководством произвольного характера, то, следовательно, и язык вообще не способен к отражению каких-либо строгих истин, а значит, бессмысленны всякие рассуждения об истине и лжи, как и вообще все науки, – нельзя ведь построить науку, не пользуясь грамматикой»[16].

Вопрос в том и состоит, остаются ли и, если остаются, то каковы эти «строгие истины». Почти тотчас Августин ставит под вопрос само желание учить, которое зависит от того, что именно понимать под строгостью истин, когда анализируется такая, например, речь, как молитва. По форме молитвы, которая представляет собой определенный способ говорения, можно допустить, что человек чему-то научает Бога или что-то Ему напоминает, пытаясь от Него добиться каких-то благ. Однако после разъяснения Августина это кажущееся желание учить тут же превращается в собственную противоположность: «Тот, кто говорит, передает вовне знак своего желания с помощью артикулированного звука»[17]. Повелительное наклонение молитвенной фразы (например, «хлеб наш насущный дай нам»), если ее понять как внешне выраженное желание, прочитывается как побудительное, «просительное» наклонение. Такого рода метаморфозы и назывались чудом, и истинное чудо – само слово.

[16] *Савельев А.Л.* История идеи универсальной грамматики. СПб., 2006. С. 151.
[17] *Aurelii Augustini*. De magistro. 1, 1.

Писание идет из немоты, из неясности, из воли Бога сделать вещь, тем более, что вещь, дело и речь вместе могут быть переданы словом «res». Само постоянное желание уже означает постоянное писание, буквы которого озвучиваются и означиваются. Однако природа знака не тождественна ни природе письма, ни природе звука. Пользующийся этими тремя «природами» человек, сам состоящий из трех природ – тела, духа и души, представляет оксюморон, будучи единством разных неслиянных природ. Проблеме этого единства были посвящены многие теологические споры о communicatio idiomatum, о сообщаемости свойств, неслиянных и неделимых, со-действующих. Внешнее в этом случае – не оппозиция внутреннему, оно подобно «обратной стороне ветра». Здесь парой является не «Я и Другой», а Я как Другой, это постоянное обращение к себе на почве непрерывного творения. Человек, homo – это и есть почва непрерывного творения, а заодно и рождения. Он – граница между Богом творящим и Богом нетворящим, на которой обкатываются разные божественные свойства (personae). И в этом смысле «письмо вообще покрывает все поле языковых знаков»[18]. Когда Бог уже Сам назвал все вещи мира, Он попросил человека переназвать их, читай: по извлекаемым из письма знакам.

Поскольку Августин пишет не о возвратном движении письма или речи в «ничто» Бога, термина «дискурс» у него и не может быть. Он, этот термин, появится тогда, когда речь пойдет о «ничтожении» сотворенного, то есть в анализе пяти путей к Богу Фомы Аквинского. Пока же речь идет о парадоксальном осуществлении и существовании вещи-письма – речи-знака. В любом случае оказывается, что письмо – не внешнее, а внутреннее звуковой речи.

Получается, что внешнее уже предполагает внутреннее, утверждение уже предполагает желание, знак уже предполагает означаемое и есть само это означаемое, и название знака получил от того, что он уловил нечто, как если бы оно было познано. Так есть ли Бог? Да, поскольку есть человек. А есть ли человек? Да, поскольку он сотворен Невидимым как видимое, он – знак без видимого обозначаемого, и это единственное доказательство, что такое обозначаемое есть: обозначаемое с пустым содержанием или со всевозможным содержанием, что соответствует самой жизни.

---

[18] *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 165.

Деррида говорит, что Пирс и Гуссерль, обосновывая возможности логики, ссылаются на средневековую «Спекулятивную грамматику» Фомы Эрфуртского, некогда приписываемую Иоанну Дунсу Скоту. Пирс считает эту грамматику семиотикой, цель которой определить, что должно быть истинным и являться представленным, «чем должен пользоваться каждый научный разум»[19]. В конечном итоге, для Пирса «сама вещь есть знак»[20]. Однако в «Спекулятивной грамматике» об этом нет речи и трудно сказать, на каком из ее оснований Пирс пришел к такому выводу.

Метаморфозы понимания

Издатель и переводчик на русский язык этой «Грамматики» А.Л.Савельев делает справедливый вывод (см. выше) о том, что спекулятивная грамматика необходимо опирается на умопостигаемые истины. Речь в ней идет о модусах обозначения, которые «производятся от какого-либо свойства вещи как основания»[21]. Здесь заявляется не тождество вещи и знака, а произведение второго от первой. Настаивая, что разум в акте обозначения исходит из определенного свойства вещи, Фома Эрфуртский приводит в качестве примера то свойство вещи, которое неопределимо, не обладает этим свойством или в которой это свойство просто отсутствует, то есть знак возникает из некоторой пустотности. «Такой значащий звук, как, например, Deitas (Божественность) относится к женскому роду, который характеризуется модусом обозначения претерпевания; однако в самой обозначенной вещи нет соответствующего свойства, являющегося свойством претерпевания, из которого и берется женский род <…> лишенности и вымыслы никаким свойствам не соответствуют»[22].

Как, однако, происходит то, что лишенности и вымыслы («слепота, «химера») представляют активные модусы обозначения? Это происходит потому, что активность модусу обозначения придает не та вещь, из которой он извлекается, а от слова другой вещи с другим обозначением. Свойства этой другой вещи и будут переданы первому обозначению.

[19] *Деррида Ж*. О грамматологии. С. 170.
[20] Там же. С. 171.
[21] *Савельев А.Л.* История идеи универсальной грамматики. С. 289.
[22] Там же.

По Фоме Эрфуртскому, в этом нет никакого противоречия, потому что мы воспринимаем не сами сущности, а их чувственно-воспринимаемые свойства. Этим свойствам мы даем имена, а именам – активные модусы обозначения. «Поэтому, хотя в Боге, согласно истине, нет свойства претерпевания, однако мы воображаем его как бы испытывающим претерпевание от наших молитв»[23]. Когда спустя много веков Пирс на основании этой грамматики сделает вывод, что сама вещь есть знак, он, на наш взгляд, – не прав, поскольку такой вывод не следует из представления о произведении знака от вещи, поскольку вещь может отдать знаку одно из своих свойств и взять его назад (см. выше Фому и ниже Августина). Можно ли говорить в этом случае о тождестве логики, пусть и названной неформальной, и семиотики, большой вопрос, а реально вовсе не вопрос. Когда Августин скажет, что знак указывает на вещь, но и он есть вещь, это проблематизирует вопрос. Для него истинная вещь не-значима, то есть не может быть представленной знаком. Это Бог. Обозначение ее вторично, оно идет per nos, а вещь, которая у нас, это – веще-знаки. Движение означивания у Августина не непрерывно. Напротив, там, где оно непрерывно, оно условно, оно quasi-верно, правильно, необходимо; там, где его нет, там нет необходимости, там свобода, там Вещь сама по себе не нуждается в представлении. Не случайно у Августина она может явить себя только тогда, когда прейдут все знаки. Доказательство же, что она есть сама по себе, коренятся в неотступном желании следовать именно истине, даже если не знаешь, что это такое[24]?

Можно ли, однако, полагать и даже не полагать, а считать себя созданными ею, то есть самой Жизнью, самим дарующим, самой божественностью (люди не могли, не умели, не знали, запинались, ища имена), что существует некая неозначенная вещь, если «мы мыслим только посредством знаков»? Одно то, что мы считаем или чувствуем себя стремящимися к истине или окутанными ею, то, мы погрязли в поисках имени, свидетельствует о том, что она инстинствует. «Есть» – одно из возможностей для такой вещи.

[23] *Савельев А.Л.* История идеи универсальной грамматики. С. 290.

[24] Показательный пример: как сообщает в «Прослогионе» Ансельм Кентерберийский, монахи пришли к нему с просьбой разъяснить им, что такое то, во что они искренне верят, разъяснить ratio fidei.

Здесь суть дела выражена в «как бы», то есть в переносе некоторых свойств того, в чьем существовании и восприимчивости мы не сомневаемся, на то, в чьем существовании мы тоже не сомневаемся в силу конечности чувственно-воспринимаемой вещи, но не знаем, как его возможно воспринимать. Потому Бог всегда пустотен и неопределенен, он – не знак. Модусы, о которых повествует Фома Эрфуртский (обозначения, понимания, существования), есть попытка понять процесс образования значений. Обычно считается, что модисты (так называли философов XIII в., разрабатывавших учение о началах грамматики) стояли на позициях реализма. В «Путях к универсалиям» и в «Реабилитации вещи» мы пытались показать, что в основе позиций и Фомы Аквинского, и Иоанна Дунса Скота, соответственно, у магистров факультета искусств, на котором преподавали модисты, главным образом, датчане, лежал концептуализм, схватка вещи и речи об этой вещи. Эта позиция была основана на возникшей еще раньше позиции Петра Абеляра, который полагал универсалией начало звучания вещи, неопределенной сама по себе. На эту неопределенность вещи мало обращают внимания. Между тем выведение значения из неопределенности (что не противоречит и Аристотелю) – весьма существенно для понимания того, как могут образовываться значения без определенного, ускользающего от определения обозначаемого. Причем это касается любой единичной вещи, в которой находится не подлежащее определению всеобщее.

Всеобщее оказывается неопределенным не только потому, что над ним нет высшего рода, на основании которого происходит определение, но и потому, что «звук речи (и это прекрасно понял уже в IV в. Августин) является как раз наиболее случайным компонентом языкового выражения», и это следует не только «из того, что в разных языках одни и те же предметы обозначаются различными звуками речи»[25], но и из тех целей, которые ставит себе тот, кто начинает произносить звуки. Вот пример: «В речи мы единственно стремимся лишь научить», – говорит Августин. «Не вполне понимаю, – отвечает Адеодат, – ведь если говорить – не что иное, как приложить слова, то, кажется, мы то же делаем, когда поем». «Но разве ты не обращаешь внимания на то, что в пении

[25] *Савельев А.Л.* История идеи универсальной грамматики. С. 155.

тебе нравится: некая модуляция звука, которая, поскольку может быть добавлена к словам или отставлена от них, то одно дело говорить, а другое – петь»[26].

В диалоге «Об учителе», как мы видели, приводится тот же пример с молитвой, что и у Фомы Эрфуртского. Августин тоже говорит о метаморфозе понимания: вроде бы нечто требуешь от одного, а получаешь это из собственных закромов. Смысл фраз изменился полностью. Без разъяснений Августина того, что такое молитва, изменения содержания повелительного наклонения могло не произойти. В текст неявно вкралась идеология, составляющая условие молитвы. Идеологическая задача предполагала и непременное согласие слушателя с таким разъяснением. Но главное, что получилось в результате, это то, что произошло научение не словам, а вещам при помощи слов. Слово с помощью буквенных знаков пред-ставляет вещь, которая за-ставлена знаками, но накрепко сцеплена с ними. Можно ли при этом четко сказать, что это за «вещь, которая есть то, что есть», но без каких бы то ни было свойств, на основании которых выводятся слова, понятые как знаки вещей?

Если следовать логике Пирса или объяснениям, что письмо следует за фонограммами (Деррида считает это неверным), то вещь – это нечто, обладающее хотя бы одним определенным свойством, на основании которого она получает значение. Однако, полагая так, мы упускаем из виду, что мир, знаковый мир, сотворен, с одной стороны, из ничего, а с другой – по слову, и нам надо понять, как сопрягаются эти имена, не противореча друг другу. Называя вещь тем, что есть, а знаком указание на вещь, что-либо означающую, и при этом считая, что знак, как и вещь, тоже есть, Августин увлекает нас в гущу парадоксов. И, принимаясь за объяснение происхождения знака (мира) из ничего, он просит своего собеседника, сына Адеодата, проанализировать стих из «Энеиды» Вергилия – «если ничто от великого города бог не оставит». В результате анализа слова «ничто» обнаруживается, что определение знака как указателя на вещь, неверно, поскольку «ничто означает <…> то, чего нет»[27]. Это ничто может не допускать мысли о том, что такое знак (ведь его нет, значит, и мысли нет), и мы можем пострадать от этой задержки. Ничто – это

[26] *Aurelius Augustinus*. De magistro. I, 1.
[27] Ibid. 2, 3.

«род противоречия», некоей совместимой несовместимости (genus repugnantiae). Этот род противоречия создает возможность с помощью замены слов полностью изменить смысл фразы. Но этот род ничто вообще может ничего не предполагать: нет – это нет. Вообще, возможен ли смысл незначимого ничто. Если, как считает Деррида, «внутри этой эпохи чтение и письмо, выработка или истолкование знаков, вообще текст как знаковая ткань выступают как нечто вторичное» и «им предшествуют истина или смысл, уже созданные логосом и в стихии логоса»[28], то ничто – фикция. Однако то, сколько внимания уделяет Августин ничто, есть основания подозревать его нефиктивный характер. След, слово, которое весьма существенно для Августина «Исповеди», означает то, чего нет, что, может быть, было (например, младенчество), но чего нет сейчас. То, что было, можно, конечно, связать непосредственно с вещью-логосом, ибо у этого «было» были свидетели. Но свидетелей нетворящего Бога нет. Никто ведь и не ставил вопрос о том, как бог стал Логосом: это положение взято как достоверное, о нем как о достоверном свидетельствует этот мир, если его понимать как образ и подобие Бога. Но на что способно начало как таковое, ответа нет. Попытался дать ответ Иоанн Скот Эриугена в «Перифюсеон», когда назвал последний фюсис Бога: Несотворенное и Нетворящее. Но какое?

В упомянутой Августином фразе из «Энеиды» «ничто» – отрицательное местоимение. Как пишет Августин, «местоимение есть часть речи, которая помещается вместо самого имени и обозначает то же самое, хотя и менее полно»[29]. Попробуем заместить отрицательное местоимение «ничто» каким-либо существительным с отрицанием, например словом «дом». В предложении «если ни дома от великого города бог не оставит» домов может и не остаться, но город остается. Даже в предложении «если ни камня от великого города бог не оставит» камней может не остаться (если, конечно, не иметь в виду идиому «камня на камне», означающую полное разрушение, но в этом случае мы будем иметь дело с двойным переносом), но город останется. Когда же мы употребляем местоимение «ничто», нет самого города. Такие метаморфозы сопровождают знаковый мир, сотворенный «из ничего», постоянно. Чуть ниже с другими фразами Августин сам провел подобный опыт.

[28] *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 129.
[29] *Aurelius Augustinus*. De magistro. 5, 13.

Чтобы объяснить этот род противоречия, Августин заявляет, что все слова, которые анализируются, объясняются словами. Однако хотелось бы найти вещь, не являющуюся словом. Можно, например, без слов показать пальцем на какое-либо тело и все телесное (цвет), жестами без слов разговаривают глухие, разыгрывается пантомима, танцуются танцы. Но нельзя жестом показать предлог, да и все перечисленное – не сами вещи, а знаки, обозначающие движения. Любое движение сопровождается не только показом его, но и словесным объяснением. Чтобы объяснить слово «ходить», нужно ходить и при этом говорить, что то, что сейчас делается, называется «ходить». Любое действие сопровождается двоицей: движением и говорением, кроме одного-единственного: объясняя, что значит «говорить», нужно производить одно действие – говорить.

Сделав различение между словами, которые суть знаки, и вещами, к которым знаки прилагаются, Августин переходит к новому термину – имени (nomen). Имя это то, что связано с умом-нусом (одного корня с nomen) и законом, к тому же оно обозначает нечто. Обратим внимание: Августин здесь не пользуется словом «вещь». Он говорит «нечто», имея в виду, что вещь может стать вещью при условии, что нечто получает имя. Нечто – aliquid, то есть «некое что», но это «некое что», «иное что» можно назвать «неким что» при условии его именования. Собственно, это уже начинает прояснять суть дела: между «неким что» и его именем, которым оно может наречься, стоит ничто, оно держится между ними на расстоянии – nam nihil distat inter haec nomina et eas res quae his significatur[30]. Из этого следует, что без «ничто» не только не обходится никакое нареченное «что», но и что в это «что» вторгается некий нефонетический элемент (он вторгается, впрочем, и в письмо, в слове theatrum мы не произносим букву «h»). Любая вещь состоит из ничто и имени. Для такой вещи, могущей быть означенной, но не являющейся знаком, Августин предлагает термин «significabilia», обозначаемое, для слова, обозначающего эту вещь, значение, сам процесс наложения имени называется обозначением. И если даже именем считать единство обозначаемого и обозначения, то наличие ничто разбивает это единство, позволяя при необходимости смещать смысл, а то и вовсе его упускать, оставляя

[30] *Aurelius Augustinus*. De magistro. 4, 8.

за именем-словом пустую оболочку. Это не случайность, это заложено в условия процесса именования. Так бывает, когда значение слова утратилось. Это не случайность, это заложено в условия процесса именования. «И сарабаллы их не изменились», – приводится в пример фраза, где слово «сарабаллы» «не показывает вещь, которую оно означает». Только после этого идет определение письма как знака знаков, произносимых голосом, того, что Деррида назвал низшим письмом.

Да так оно есть и для Августина, цель которого показать, что вещь учит сама по себе прежде всех знаков. Не означает ли это, что вещь есть письмо, изначально равное языку, если цель диалога в выяснении того, как можно научить или научиться говорением?

Игры ничто

Разрыв, показанный Августином, не позволяет полностью согласиться с тем, что изначально вырисовывалась тенденция, которую критиковал Деррида (что письмо после речи, произнесенной голосом), ибо у Августина четко просматриваются две прямо противоположные линии рассуждения: речь шла и о том, как обнаруживалась означенная речь (соответственно – письмо), и о том, изначально неясном, царапающем горло, из которого еще только должны были получиться, звуки. Но могло и ничего не получиться. На это Августин, как мы говорили, обращает внимание в «Исповеди», и в диалоге «Об учителе», и в трактате «О диалектике», где он определяет букву как «наименьшую часть артикулированного звука». При этом называет слово «буква» метафорой, поскольку, когда она написана, «она совершенно молчалива», являясь даже «не частью звука, но знаком части звука»[31]. Littera Августина – то же, что γράμμă Деррида. Его фраза «то, что звучит, ничто для диалектики», «nihil ad dialecticam»[32], сложна для интерпретации, потому что при понимании диалектики как искусства нахождения, здесь можно не найти ничего. Ведь когда о чем-то спрашивают или обращают внимание на то, какое из слов либо успокоится (lenio) при расположении, либо раскроется

[31] *Aurelius Augustinus*. De dialectica. 5.
[32] Ibid.

при встрече (или: при столкновении, concursio, то есть concursio здесь является дополнением discursio), то речь идет об – ускользающем, неухватываемом – звуке слова.

Это значит, что то, что есть у нас в мире, это нечто вероятностное, probabile.

Здесь вот в чем сложность: «ничто», вставленное между «что» и «именем», образующим вещь, это тоже слово, потому что то, чего нет, обозначается членораздельным звуком с некоторым известным значением того, чего нет. Таким образом, возникновение мира из ничего оказывается тождественным возникновению по Слову. Но гораздо существеннее для нас сказать, что этот «род противоречия», о котором предупреждал Августин, есть условие возникновения любой вещи. На вопрос «человек – это человек?» можно ответить и «да», если акцент ставим на означаемом, и «нет», если акцент ставим только на знаках. Только звук без всякого значения это просто ничто. Даже о Боге он говорит «это всё и ничто». Ничто оказывается тем простором, на котором располагаются буквы, слова, имена.

Вопрос можно поставить и иначе: почему «ничто», вставленное между «что» и «именем», не разрушает саму вещь? «Ничто» – то, что ничтожит. Ничто не может уничтожить только самое себя. И если оно находится среди «чего-то», не уничтожая «этого», значит, любое имя – даже и не знак, во всяком случае, слово «знак» должно употребляться с ироническим оттенком. Когда в средневековье «этот», сотворенный, мир называли иллюзорным, это имя употреблялось не случайно. В нем слышится «ludus», «игра». И Августин тоже не случайно вводит это слово. «Но куда такими околичностями (ambago) я пытался прийти с тобой, здесь трудно сказать. Возможно, ты думаешь, что или мы играем (ludimus) и отвлекаем дух (animus) от важных дел как бы некими ребяческими вопросиками, или отыскиваем какую-либо малую или умеренную пользу <…>. Я хотел бы, чтобы ты верил, что я не вел этой речью никакой грубой игры (lidicra), хотя, может, мы и играем (ludimus) <…>. Смилуйся же, если я изначально играю (praeludo) с тобой не ради игры, но для испытания сил и остроты ума, с помощью которых мы могли не только вынести, но и полюбить жар и свет той области, где находится блаженная жизнь»[33].

---

[33] *Aurelii Augustini*. De magistro. 8, 21.

Обратим внимание: игра ведется ради того, чтобы вынести и даже полюбить жар и свет рая, то есть полюбить невыносимое. Казалось бы, зачем ради этого вести игру, которая называется земной жизнью? В такой игре действительно обозначаемое постоянно смещается. Но может ли смещаться истинное – или истина? Если же истинное остается самим собой, то какова функция знака, который ее не может редуцировать к себе и соответственно не может представить? Это, как считает Деррида, рассматривавший подобное соотношение, ведет «к разрушению самого понятия знака <…> можно было бы назвать игрой отсутствие трансцендентального означаемого, свидетельствующее о бесконечности игры, о сотрясении онто-теологии и метафизики наличия»[34].

На необходимость понимания этого сотрясения поставили акцент американские лингвисты. Деррида обратил внимание, что в «Федре» Платон порицает игру, развиваемую в письме вопреки устной речи. Августин же обратил внимание на игру именно в устной речи, «за» которой стоит сама истина. Как полагает Деррида, игра понималась как «отсутствие трансцендентального означаемого», хотя именно как игру в мире определяли, чтобы ее как-то сдержать или удержать (contenir), и философская традиция, и теоретики игры[35]. Мы видели, насколько серьезно ведется устная игра: для «испытания сил и остроты ума», чтобы полюбить и вынести тяжесть и жар блаженной области. Это значит, что трансцендентальное, во-первых, есть, во-вторых, оно не означаемое, поскольку не смещается, в-третьих, оно дается тягчайшим испытанием раскаленного жара и нестерпимого света.

То, что при этом не исчерпывается ни онтологическая, ни трансцендентальная проблематика, очевидно. Факт, что необходимо «спокойно и строго проработать вопрос о смысле бытия, о бытии сущего и трансцендентальном (перво)начале мира – мирского мира»[36]. И даже можно отметить «знаком вычерка» слово «есть», разделяющее «наружу и нутрь», но вот что останется после этого вычерка? Если учесть, что такое двойное деление произведено «нами» и соответственно понятие «трансцендентального первоначала мира» тоже произведено «нами», то не окажется ли «мирской

[34] *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 172.
[35] Там же.
[36] Там же.

мир» при этом самим ничто? При этом условии действительно можно сказать, что «оппозиция диахронии и синхронии производна. Она не смогла бы должным образом управлять грамматологией. Немотивированность следа должна пониматься как действие, а не как состояние, как активное движение», но связанное не «с устранением мотивации», как того желал Деррида, а со свободным желанием творения. Соответственно она должна пониматься «не как заранее заданная структура» («”хочется пе” – то ли песен, а то ли печенья»), а как нечто рождающееся со свободным желанием творения, с необычайным трудом достигая некоей собранности. Иначе говоря: структура если и появляется, то не как заранее заданная, а появляющаяся в момент вы-творения. Полная свобода!

И Августин настаивает на том, что все обозначенное знаками сложено именно так – из ничто и имени. Любой предлог или союз, которые невозможно объяснить (как невозможно объяснить предлог «от» в упомянутом стихе), состоят из ничто и имени, даже из «что» имени. «От» – предлог, но, объясняя содержание предлога, мы спрашиваем, что это такое. «Всё» – местоимение, но, объясняя суть местоимения, мы спрашиваем, что оно такое. То же с наречием, глаголом, союзом и прочими частями речи. Все они суть одно: имена.

Августин здесь явно вступает в полемику с Аристотелем, который в трактате «Об истолковании» говорил об именах и глаголах, но определял имена как «звукосочетания с условленным значением безотносительно ко времени, ни одна часть которого отдельно от другого ничего не означает»[37], а глаголы – звукосочетания, «обозначающие еще и время; часть его в отдельности ничего не обозначает»[38]. Для Августина же все имена глагольны, то есть имеют отношение к времени, а глаголы обладают свойством имени, отправленные вместе в слух и в ум, от которого произошло слово «имя». Но полемика все-таки не в том, существуют ли имя и глагол или только имя. Полемика даже не в утверждении более жесткой диалектической негативности – в этом смысле вся их полемика вынесена «на поля». Полемика в том, что Августин предлагает осознать, что истина, с одной стороны, установила эту истину, а с другой – что это мы увидели истину как таковую и пытаемся ей следовать. Потому Бог не виновен в мировом зле.

[37] *Аристотель*. Об истолковании. 16a 20.
[38] Там же. 16b 5–10.

«Наука (doctrina), следовательно, гораздо лучше слов»[39]. При этом само собой разумеется, что научение, под которым понималось употребление слов, должно предпочесть самим словам. Например, слова coenum («грязь») и coelum («небо») различаются при произношении одной буквой, имена этих вещей лучше самих этих вещей, но знание их лучше их имен. Вещам нельзя научиться через слова. Через саму себя показывается, как мы видели это, только речь. Но поскольку сама эта вторичная, человеческая речь (locutio) – знак, обладающий местом, locus, то «не остается вовсе ничего, чему, как кажется, можно научиться без знака»[40]. Но если научить без знаков нельзя, то отсюда следует вывод, что само познание дороже знаков, а преподать без знаков можно только ничто, или – что то же – «ничто нельзя преподать без знаков». (Отзвук неоплатонизма: раз я понимаю, значит, уже есть то, что именно я понимаю. Раз я верю, есть то, во что я верю. Вопрос в том, что это такое). «Ничто можно преподать без знаков» и «ничто нельзя преподать без знаков» – звучит по-разному, но мы часто не видим разницы в смысле. Между тем перед нами снова формулируется парадокс: если ничего нельзя преподать без знаков, то как можно преподать ничто, а если ничто нельзя преподать, то как все преподается через знаки, если из всего вычесть ничто? Августин чувствует подвох в собственных рассуждениях и потому задает новый вопрос: «Действительно ли ты считаешь найденное таковыми находками, что не можешь в них сомневаться?»

Сомнение, которое считается атрибутом философии, нужно испытывать именно в том, что постоянно перед глазами, что изучается так, будто это известно всем и всегда. Августин сомневается в тотальной знаковости мира, который вместе и в настоящем времени, и вне его. Нет сомнения только в том, чего нет. Но дело даже не в негативной диалектике, которая может смещать центр, показывая, как говорит Деррида, «иное теперь»[41]. Знак – иное вещи. Он есть всегда, если есть мир, а человек подхватывает его, который во время его жизни означает не то, что означал вне этого времени и

[39] *Aurelii Augustini*. De magistro. 9, 26.
[40] Ibid. 10, 30.
[41] *Деррида Ж*. Поля философии. С. 60.

вообще вне времени, если вспомнить определение имени Аристотеля. В силу этого смысл вещи постоянно смещается, и значение всегда означает нечто иное, чем означающее. Потому знак не означает смысла, его содержание опустошается. Но смысл сомнения Августина в обдумывании связи истины и настоящего, связи, которая, как считает Деррида, «с этого момента уже не обязана быть ни истинной, ни настоящей, для которой смысл и ценность истины поставлены под вопрос так, как не мог сделать ни один собственно внутрифилософский момент, и в особенности скептицизм»[42]. «Я сам себя поставил под вопрос», сказал в «Исповеди» Августин. И это сильнее любого скептицизма.

Этот вопрос тревожит и визави Августина, «и сама запутанность дел, – отвечает Адеодат, – не дает мне видеть целое»[43]. Если все время держать мысль, с которой мы начали разговор, что часть неким образом способствует видению целого, то в данном случае само слово «implicatio» – при(на)ложение, использование, переплетение, запутанность – свидетельствует о том, о чем писал Деррида, а именно: что «порядок означаемого (в данном случае им является то “целое”, о котором говорит Адеодат. – *С.Н.*) никогда не одновременен порядку означающего, в лучшем случае он выступает как его изнанка или чуть сдвинутая, на один вздох, параллель. Стало быть, знак должен быть единством неоднородного, поскольку означаемое (смысл или вещь, ноэма или реальность) не является в себе самом означающим, или, иначе, следом, или, во всяком случае, его смысл никак не соотнесен с возможностью следа»[44]. Смысл находится внутри метафизического периметра, и «он управляется всей системой определений»[45]. А здесь мы явно выходим за этот периметр, если видим, что перед нами единство неоднородного. И сам вопрос о смысле бытия привязан к дискурсу о метафизике, деструкцию которой начинает Хайдеггер.

Удивительно, что Деррида словно имеет в виду этот диалог Августина, когда писал о следе и о том, что «внеположность означающего», о котором говорит Адеодат, не могущий с его помощью видеть целое, «это внеположность письма как такового».

---

42 *Деррида Ж*. Поля философии. С. 60.
43 *Aurelii Augustini*. De magistro. 10, 31.
44 *Деррида Ж*. О грамматологии. С. 134. Курсив мой.
45 *Деррида Ж*. Поля философии. С. 76.

О том, что это письмо, вряд ли могут быть сомнения, особенно если вспомнить, как удивился Августин, увидев молча читающего св. Амвросия. Это была вещь, явленная без звука. «Он или восстанавливал тело необходимой пищей, или душу – чтением. Но когда читал, то глаза его водили по страницам, а сердце взрыхляло интеллект. Голос же и язык находились в покое. Часто, когда мы присутствовали <…> мы видели его так молча (и не иначе) читающим, и сидящие в долгом молчании (кто осмелился бы быть в тягость столь устремленному [человеку]), мы расходились; и мы догадывались, что <…> он не хочет отзываться». Но читал-то написанное. И читал сосредоточенно, «охраняя голос»[46].

Иногда считается, что «Амвросий первым в античности научился читать одними глазами, не произнося текста вслух»[47]. Но Августин пишет не вполне так, хотя для него действительно оказалось важным сосредоточенное молчаливое чтение Амвросием. Он делал акцент на чтении написанного. И если «в античности поэзия в основном пелась (лирика) и рассказывалась (эпопея)»[48], то средневековье осуществило поворот к письму и вглядыванию в него, «усиливая визуальное восприятие текстов»[49], хотя неграмотность большинства требовала устного и слухового потребления писания. В этом смысле в средневековье было двойственное отношение к письму: его молчание провоцировало ментальную сосредоточенность, а устное произнесение расширяло сферу предписанного, являясь продолжением писания и – тем самым его искажения. Молчаливое же чтение проникало в глубину написанного, сливаясь с тем молчанием, из которого возникло само письмо. При этом в молчаливом чтении возникает слабо схватываемое отношение между невербализованной открытостью и продиктованной языком выраженностью мысли. Поскольку, как пишет Августин, «учит меня чему бы то ни было тот, кто либо зрению, либо другому телесному чувству, либо также и самому уму, доставляет то, что я хочу познать»[50], это вполне соответствует мнению, оспариваемому Дерридой, что «прото-речь (archi-parole) есть письмо, поскольку она

46 *Aurelii Augustini*. Confessiones. VI. III.
47 *Женетт Ж*. Фигуры: В 2 т. Т. 1. М., 1998. С. 178–179.
48 Там же. С. 339.
49 Там же. С. 340.
50 *Aurelii Augustini*. De magistro. 11, 36. Курсив мой.

есть закон. Естественный, природный закон. Первоначальная речь в своей сокровенной самоналичности воспринимается как голос другого и как заповедь»[51].

Но, заметим, так хочет Августин, так констатирует Августин, который не только это знает, но выбирает стратегию понимания. Разумеется, «в нашем понятии (notitia) уже было» то, что обозначено этими словами, но это не значит, что мы знаем, что означало и означало ли вообще что-то все письмо. Представить, что мы это знаем, значит ограничить божественное всеведение, и тогда это действительно «глубоко чуждо смыслу письма»[52], потому что выступающий как «единство неоднородного» знак здесь способен ответить на вопрос, что есть, а «избежать такого ответа можно только отказавшись от самой формы этого вопроса». При этом «знак вычерка – это единственная вещь, которая не поддается называнию и ускользает от вопроса, учреждающего философию как таковую: «Что это есть?..»[53].

Деррида – философ, пытающийся постичь не-философское. Августин – философствующий теолог, и он не может уйти от такого вопроса, ибо, как теолог и проповедник, он должен был суметь объяснить, во что веруют или должны верить верующие. У Августина две стратегии: одна – показать абсолютную непознаваемость и неделимость письма, а другая – показать способ, с помощью которого письмо может быть данным. Если не так, то почему Августин в размышлениях «О Граде Божьем» говорит, что, попав в рай, мы не найдем там многих из тех, кого надеялись там увидеть, а если что и видим внутри себя, то только «в меру нашей распознающей силы»?[54].

Если это так, то письмо действительно «распахивает историю логоса и само существует лишь в логосе, ибо до логоса или вне логоса оно – ничто», что утверждают и Августин, и Деррида. Смысл «бытия вне языка, вне словесного бытия» – в ничто, именно ничто или всё Бога пишет то, во что человек верит. Но это значит: «чтобы мы не столько верили, сколько начали понимать, как истинно было записано божественным авторитетом, чтобы мы никого не

[51] *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 133.
[52] Там же.
[53] Там же. С. 134.
[54] *Aurelii Augustini*. De magistro. 11, 38.

называли учителем на земле, потому что у всех один учитель на небесах»[55]. Записано не в душе, а на небесах (то есть где Всё и Ничто), где нет внутреннего и внешнего, извне и внутри здесь употребляются уже для различивших всё людей. Более того, Августин подчеркивает эту изначальность письма, когда, заканчивая диалог, говорит: если ты признал за истину, что я сказал, то научился от Него, а если не признал, то и ничему не научился.

Следы письма

На том, что Слово уже в некотором смысле письмо, Августин строит доказательство спасения («О граде Божьем»): никто, кроме этого конкретного человека не прорубит своим присутствием в мире свой собственный канал жизни. Проблема спасения, соответственно проблема будущего, откуда, как известно, по Августину, течет время, стоит только и именно как «зудящая» проблема: никто не знает, как достичь спасения, потому что сейчас его нет, а мы и спросить его не можем иначе, как из настоящего. Одна надежда, что настоящее – это все время, так что грозящее будущее может и пригрезиться, но как «срыв рациональности». Но то, что Слово – не знак, и знак – не образ Слова, говорит всё тот же Августин.

Августин, отвечая запросу Дерриды, показывает, что традиция логоцентризма не столь пряма. Она могла показаться таковой там, где не дочитавший «Исповеди» или упомянутого диалога читатель сосредоточивался только на тождестве знака и вещи, и Августин словно бы давал к тому основание, рассуждая, что, если вещь – то, что есть, а знак, хотя и указывающий на вещь, тоже есть, то и знак – вещь. Но все же это иная вещь, создаваемая по основаниям, не совпадающим с основаниями Творца-Учителя – самого вочеловеченного Бога. Здесь – то различие, о котором говорил Деррида. Это «глубинное несходство»[56] не между звуковыми и графическими элементами, а между знаково-звуковыми элементами и самим «истинным», незнаковым выражением, подчеркивающим свое преимущество перед звуковой и буквенной субстанциями. Это заново ставит проблему, каким именно образом в начале было Слово – то общее, что связывает горний и дольний миры.

[55] *Aurelii Augustini*. De magistro. 14, 46.
[56] *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 178.

Просто ли это предполагает «хорошее» письмо, в которое включена устная речь, как считает Деррида? Можно согласиться, что при ответе на этот вопрос нужно иметь в виду «возможность включить в область лингвистики чисто гипотетические построения»[57]. В качестве такой гипотезы Деррида предлагает в динамике различания понять прото-письмо, которое не находится «в другом месте, где-то еще»[58]. Это напоминает то, как определяет Августин град Божий: он определяет его как странствующий среди мирского града и показывающий видящим его трансцендентальную начальность. В этом смысле между двумя мыслителями, разделенными семнадцатью веками, остается нечто общее: «Как мы полагаем, – пишет Деррида, – можно остаться на пороге трансцендентальной критики, а можно выйти за ее пределы». «Трансцендентальная начальность <…> во всей ее значимости должна сначала дать нам почувствовать свою необходимость и лишь потом поддаться вычеркиванию»[59]. И понятие следа у Августина означает, что такое начало не исчезло.

Но вот означает ли это, что понятие следа разрушает это имя и что если всё начинается со следа, то никакого «самого первого следа» не существует? Для Августина в отличие от того, что считает Деррида, мысль о следе не порывает с трансцендентальной феноменологией, но и для него это становится моментом дискурса, являющегося предметом нашего анализа.

У Августина термина «дискурс» нет. Но в IV в. он был (например, у Аммиана Марцеллина, Авиана, не говоря уже о более ранних временах – у Сенеки, Гая Плиния Секунда и пр.). Дискурс прямо связан с понятием следа, а главное с попыткой найти связь между прямым вещным учительством и учительством непрямым и словесным. Здесь трудно сказать, что путь связи лежит через форму отпечатка, поскольку Августин говорит, что вещного учительства может не случиться. Можно сказать, что, если это случится, то через след, а если нет, то и нет, но тогда и Слова нет. Таким образом, сказывается выбор. Однако возможность бесследности остается, соответственно остается и «возможность нейтрализации

---

57 *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 180.
58 Там же. С. 185.
59 Там же. С. 187.

звуковой субстанции»[60]. Вопреки тому, что говорит Деррида, Августин свидетельствует нечто абсолютно простое. Синтез (первосинтез) – это «наш» мир, которого могло не быть. Могло быть, а могло не быть: ситуация исключительно желания и воли.

Августин показывает способ, каким его могло не быть.

«Человек – это человек?», – спрашивает он. Этот вопрос «двусмысленный». Ответами могут быть и «да» и «нет». «Человек» состоит из трех слогов, из «че», «ло» и «век» (в латинском варианте – из двух: ho-mo), которые сами по себе ничего не значат. «Если бы ты полностью воспринял <…> мой первый вопрос, с акцентом на звучание слогов, ты ничего мне не мог бы ответить: я мог бы тебе показать, что ничего и не спрашивал»[61]. Если человек – означаемое, то есть живое существо, ответ будет утвердительным, а если он – только означающее, имя, даже просто знак, а не тот, кто стоит перед тобой, то ответ на вопрос будет отрицательным.

Нам сейчас интересен именно отрицательный ответ, потому что он показывает и избыточность знака при истинном знании, и его необходимость при ознакомительном знании. То же скажет спустя семь веков Ансельм в «Прослогионе»: утверждение глупца из псалтири «нет Бога» может быть правильным, если под «Богом» понимать буквы «Б», «о», «г», и неверным, если речь пойдет об означаемом, то есть о самой истинной вещи. Ознакомительное знание – не этап в познании, позволяющий переходить к новому этапу. Его предназначение – «предостеречь» человека, чтобы он не упустил вещь, но такая настороженность скорее побуждает научение, чем знаковое говорение.

Что, однако, связывает молчаливого учителя и громогласного, пользующегося знаками ученика? По Августину, это речь, locutio. Именно речь-locutio «преподается без знака» (объясняя, что такое речь, мы говорим и говорим), хотя сама она есть знак. С locutio связано (выше мы об этом говорили) и locus-место, то есть нечто пространственное. Место должно где-то размещаться. Потому фоном здесь являются сами вещи, которые ставятся речью на место, их словно очерчивают. Мы говорим: я прописан там-то, это значит: я живу там-то, или: он уписывает – он ест, он не вписался в коллектив, значит, он не нашел там своего места – места, которое

60 *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 188.
61 *Aurelii Augustini*. De magistro. 8, 22.

может иметь разную конфигурацию. Да и след – печать, «орудие для выжигания знака» – основан на письме. А когда мы про что-то спрашиваем, что это такое, то, желая получить понятие (у Августина – notitia) этой вещи, мы выражаем ее через знак и через саму вещь, а затем редуцируем одно к другому. Поскольку же знак – это звук и значение, то мы сразу попадаем в затруднение, ибо звук – не знак, но «раздражение слуха», а значение узнается через рассмотрение показанной вещи, то есть оно тоже не тожество с вещью. Все это разделяет ничто.

Диверсивокация-разногласие

Связь и обнаруживается через (в) ничто. Спустя девять веков Фома Аквинский будет понимать персону как единое через себя, per se una, показывая аспекты, позволяющие удерживать это единство. Такими аспектами являются esse-бытие, ens-сущее, essentia-сущность, existentia-существование. Сущее, экзстенция и суть-эссенция – именно разные видения Бога, который не есть (Бытие, как и Единое – тоже аспекты его рассмотрения), а божествует неделимо «для себя» и по обнаруживаемым следам «для нас». След «для нас» – результат творения. Если его нет, то и ничего нет, одно Ничто. Для постижения Бога, Всего и Ничто, Фома предлагает своего рода метод негативной (апофатической) диалектики. Чтобы понять недвижность, нужно устранить следствие, эффект, как он пишет, то есть движение. Чтобы понять причину чего-то, нужно устранить эффект. Чтобы понять необходимость, нужно устранить возможность уничтожающихся вещей. Чтобы понять благо, нужно устранить даже оттенки неблагого. Чтобы понять цель, нужно очистить ее, во-первых, от сопутствующих целей, во-вторых, от стремящихся к ней.

Разумеется, ни Августин, ни Фома не согласились бы с утверждением Дерриды, что «Логос не есть творческая деятельность, неделимая и полновесная стихия божественной речи и проч.»[62], но вопрос в том, что понимать под Словом Божьим, которое, как считает Августин, можно услышать после того, как прейдет всякая человеческая речь и все знаки, остается открытым.

[62] *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 195.

Если все знаки прейдут, то это Слово с ними не связано. Это Слово скорее бездна, над которой носился Дух Божий. Оно, принадлежа вечности, обусловило прерывность, что было названо временем, определенного Августином как напряженное внимание (attentio) к чему-то, внутренне нацеленному (intentio), доступному поддержанию (sustentio), обладающему внутренним борением (contentio) и пр. Поэтому если понятиями настоящего, прошедшего, будущего и нельзя адекватно описать структуру следа»[63], то «схватить» его непрямо можно, иначе говорить вообще незачем. Почему непрямо? А потому что «ухватывается» не то, чего нет, «ничто», лежащее между Словом Бога и словом человека, а обрывки того и другого. «Ничто» к наличию свести нельзя. Оно образует пустоту того места, которое направлено туда и сюда, от которого и берет свой разбег дискурс. Это можно назвать и не-языком, и предъязыком, а уж языковые вызовы, скажем, вначале идущие от непонимающего замысел Августина Адеодата образуют анти-язык. Но это значит, что есть только то, чего нет: Бог, который вместе всё и ничто, и человек, живущий ради следующего шага, которого еще нет. В этом – непременные постоянные попытки проникнуть именно в Ничто.

Можно ли из рассуждений Августина вывести теолого-логоцентрическую схему? Можно. В полной мере? Нет. Он для этого и дает основания, и отвергает их. Он занял исключительно умозрительную позицию, пытаясь неэмпирически стянуть несоединимое, создать оксюморон, загадать загадку, разгадыванием которой мы и занимаемся до сих пор. Ибо легко сказать, что голос рождается из молчания, что мир из «ничто», но вот способ этого происхождения остается неясным. И Деррида, создавая науку о письме, грамматологию, создает то, чего нет, что было раньше речи, раньше языка.

В этом зиянии письма как первоначала слышен голос, vox, φωνό, а также фон – дно или основание. Фон – то, что делает мир явным, резким, очерченным, видным, пространственным. Голос – на фоне и из фона. Ведь мы говорим: мир полон звуков. Сам мир – это единство фонового молчания и голоса на фоне, где вместе с языком существуют и не-язык, предъязык, контр-язык, анти-язык, мета-язык, сверх-язык. Последние четко связаны с языком, и они топчутся в онтотеологических основаниях. В слове «предъязык»

[63] *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 194.

тоже содержится нечто от языка, контр-язык предполагает языковую диалектику: язык, лежащий напротив, спор, а не-язык не предполагает диалектики, он предполагают ее отсутствие. В месте отсутствия может быть что угодно, но не язык. Термин «анти-язык» подчеркивает, что может быть что-то, активно сопротивляющееся языку. Это может напомнить антилогоцентризм, выход за пределы языка. Но хотелось бы подчеркнуть, что, если не-язык не есть следствие языка, то анти-язык может быть его следствием и даже его следом, следом его плохого или назойливого употребления. Тропы могут быть только в языке, даже анти-язык может нести их следы, но не-язык с ними не связан никак, может быть, это то «оно», больше чего помыслить нельзя. В этом есть, разумеется, некая тайна, но не из мистического, а из рационального словаря. Ее вначале постигаешь только с помощью интуиции – без всякого вызова, а только со страхом, который, по Тертуллиану, есть «начало познания». Про эту тайну даже не скажешь, что она у-топична, ибо само наличие в слове топоса предполагает, что она все-таки возможна.

Самым таинственным при этом оказывается слово «что», которого нет в словнике ни одной энциклопедии. Словом «ничто» они забиты, хотя у Парменида Истина заслоняет собой именно тропу в «ничто». «Что» – местоимение, союз, союзное слово или наречие, оно выполняет много разных функций, даже замещает «как» («материнский гнев – что весенний снег»). Это пустое слово само по себе, которое меняет свои значения, употребляясь с приставками, союзами, местоимениями, будучи даже формой среднего рода вопросительного местоимения quis. Но именно «что» как вопросительное слово, которое еще ничего не значит, но которое может создать устойчивость, является тем, что может «неким образом» стянуть оба мира, создав опять же «некую аналогию».

Может, однако, случиться так, что «что» окажется ненужным. Выше мы (следуя Августину) сказали, что, если мы знаем, каково «письмо» Бога, значит, мы ограничиваем божественное всеведение, которое «больше», и тогда это чуждо такого рода «письму», потому что знак оказывается способным ответить на вопрос, «что есть?», а если мы этого не знаем, то мы должны отказаться, как говорил Деррида, «от самой формы этого вопроса». Неведение ничто – единственное, не поддающееся никакому называнию и ускользающее от вопроса, учреждающего философию как тако-

вую: «Что это есть?..»[64]. Не значит ли это, что, говоря о «ничто», мы утверждаем «что», но говоря о «что» – уходим в «ничто», разбалтываемся, рас-ходимся, понимая, что перед нами целое без частей или части, не собирающиеся в целое.

Но не значит ли это и вот что: не только мир произошел из ничего, но и ничто – из мира? Вот первое и противится любому ничтожению, его сопровождающему и будет противиться бесконечно. Есть то, что есть, а ничто – то, что оставляет только буквы, пустое слово без значения и означаемого: обратная позиция. Это – цель дискурса. Дискурс и появился как основополагающий термин тогда, когда инфляция слов показала возможность бес-, несловесности, уничтожения. Инфляция человека, сопутствующая инфляции слова, тому свидетельство. Слова раз-бегаются, они уже не складываются в текст, в лучшем случае в рекламу или афоризм. Сокращения высказываний до буквенных обозначений: США, ФОН (факультет общественных наук), ГПУ, НКВД, ЧК означают желание скрыть суть дела, упростить, лишить его смысла. Сказать сейчас на манер К.Поппера, что перед нами постоянный языковый фаллибилизм, значит все-таки оглядываться на инвариант. Однако, это нам кажется, что бытие просится в язык, но на деле именно оно срывается с выходящего из ничто языка. Потому речь не о вечном возвращении, а о вечном разбеге дискурса.

---

[64] *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 134.

II. ДИВЕРГЕНЦИЯ ФОРМ ДИСКУРСА

О.А. Донских

Философия как жанр (начало)

> Я пил в Афинах из чаши поэтического вымысла, из светлой чаши геометрии, из терпкой чаши диалектики, но в особенности из чаши всеохватывающей философии – этой бездонной нектарной чаши. И в самом деле: Эмпедокл творил поэмы, Платон – диалоги, Сократ – гимны, Эпихарм – комедии, Ксенофонт – историю, Кратет [Ксенофан] – сатиры…
>
> *Апулей. Флориды*

> …Всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки.
>
> *Платон. Седьмое письмо*

Мы знаем, что мудрецы жили уже в эпоху письменную, и традиционно считающийся первым философом Фалес – один из них. В то же время известно, что древнегреческая культура – культура устного слова. Поэтому вопрос, который обсуждается в настоящей статье, можно сформулировать таким образом: существует ли значимая связь между возникающей в Древней Греции философией и теми письменными литературными формами, в которые эта философия могла облекаться? Этот вопрос, в свою очередь, глубинно связан с проблемами появления философии и появления литературы как таковой, что существенно затрудняет ответ на него, поскольку нет четких критериев, позволяющих точно определить соответствующие периоды времени. И еще вопрос: как связана философия с появлением письменности? Некоторые авторы полагают, что здесь есть сущностная связь, другие, принимая во внимание устный характер античной культуры, такую связь не признают. В любом случае понимание того, в каких формах философия выражалась и как она воспринималась, не может не отражаться на общем представлении о появлении и развитии философии.

В Греции в IX–VII вв. формируются города-государства, которые приходят на смену мелким монархиям, так ярко описанным Гомером. В процессе формирования новые субъекты политической жизни вынуждены устанавливать новое законодательство, поскольку обычное право не соответствует складывающимся формам правления. В это же время создается и получает распространение фонетическое письмо. Первоначально оно известно в форме граффити, содержательно же это проклятия, посвящения, указания на собственность, надписи на могилах… То есть речь идет о сугубо частном употреблении письма. Но постепенно оно начинает параллельно использоваться и в государственных целях – это списки победителей игр, списки имен жрецов, законы, вырезанные в камне. Наиболее ранний пример относится ко второй половине VII в. до н. э. из Дрероса на Крите. В Афинах закон впервые фиксируется в такой форме в 620 г. в правление Драконта[1]. Очевидно, что в таких формах письмо не могло получить серьезного распространения. Только с использованием папируса в самом конце VII – начале VI вв. до н. э. появляется возможность фиксировать более или менее длинные произведения. Папирус начинают активно употреблять ионийцы, и он вытесняет кожу, на которой они писали ранее.

По мере все более широкого использования папируса меняется характер того, что записывается. С VI в. до н. э. в Ионии появляются первые сочинения, написанные прозой. Их содержание относится, в частности, к историям и условиям жизни разных народов. Как пишет Дионисий Галикарнасский: «Одни писали эллинские истории, другие варварские [иностранные], причем и эти истории они не соединяли одну с другою, но разделяли их по народам и городам и излагали одну отдельно от другой, преследуя одну и ту же цель – обнародовать во всеобщее сведение предания, сохранившиеся у местных жителей…»[2] Истории эти включают в себя мифы, необычайные события, а также теокосмогонии. Сочинения логографов не сохранились, но сохранилось множество ссылок на их работы у позднейших авторов. Самыми ранними были, по-видимому, Кадм и Дионисий (оба из Милета). В словаре Суды в этом качестве еще упоминается Акусилай (про которого упоми-

1 *Thomas R.* Literacy and orality in Ancient Greece. Cambridge, 1992. See: p. 57–61, 66.

2 См.: История греческой литературы. Т. I: Эпос, лирика, драма классиче-ского периода. М.–Л., 1946. С. 13.

нается, что он переписал свои «Генеалогии» с медных табличек, найденных его отцом[3]). Но самым знаменитым автором генеалогий был Гекатей Милетский[4].

Ч.Кан говорит об «ионийском проекте» – истории (historiē – исследование), которая шире аристотелевской физики (physikē), потому что включает еще и геометрию и астрономию[5]. Дионисий упоминает немало имен историков-логографов. Это естественно, поскольку в процессе государственного строительства и письменной фиксации законов неизбежно осуществляется рефлексия по поводу традиции. «Начало литературы-письменности есть alter ego (второе я) начала государства. Они видят друг в друге себя и необходимы друг для друга. Создание Книги есть дело жизни государства…»[6]. В это же время начинают писаться и сочинения о природе. Кроме того, есть упоминания о прозаических сочинениях, посвященных великим храмам, в частности храму Артемиды Эфесской[7].

Иосиф Флавий приводит расхожее мнение, согласно которому «первые эллинские философы, размышлявшие о вещах небесных и божественных, как, например, Ферекид Сиросский, Пифагор и Фалес, были учениками египтян и халдеев и написали немного, причем эти сочинения эллины считают самыми древними и с трудом верят в то, что они [действительно] написаны ими»[8]. Здесь, конечно, речь идет о прозаических сочинениях (хотя бы потому, что Ферекид вообще считался создателем прозы – Диоген Лаэртский говорит, будто «…он первый писал о природе и богах»[9]) и именно о тех, которые были написаны, а не записаны после того,

---

3 См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 90.

4 См.: The Oxford companion to classical literature. Oxford–N. Y., 1989.

5 *Kahn C.H.* Writing philosophy. Prose and poetry from Thales to Plato // Written texts and the rise of literate culture in Ancient Greece / Ed. by H.Yunis. Cambridge, 2003. P. 140.

6 *Гачев Г.Д.* Содержательность художественных форм. (Эпос. Лирика. Те-атр.) М., 1968. С. 88.

7 См.: *Kahn C.H.* Op. cit. P. 149–150. Кан утверждает, что эти сочинения, несомненно, были посвящены восхвалению великих сооружений.

8 Фрагменты… С. 108.

9 Диоген Лаэртский о жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Изд. 2-е, испр. М., 1986. С. 90. Словарь Суды прямо указывает на Ферекида как на родоначальника прозы. См.: Фрагменты ранних греческих филосо-фов. Ч. 1. С. 85.

как какое-то время существовали в устной традиции. В то же время следует иметь в виду то различие, на которое обращает внимание Ф.Якоби, – о Фалесе Диоген Лаэртский говорит, что он первый «вел беседы» (διελέχθη) о природе, и со ссылкой на Феопомпа говорит, что Ферекид первый «написал» (έγραψε) о природе[10].

Стоит обратить внимание на различие между «ведением беседы» и «написанием». Дело в том, что, как замечает Кан, «работа Анаксимандра… независимо от того, была ли она создана раньше или позже, чем работа Ферекида, не соответствует никакому литературному жанру и поэтому не поднимается до того, чтобы представлять прозу»[11]. Тем не менее Кан считает, что Анаксимандр начинает новый жанр – трактат περι φυσεως «о природе». Успех нового жанра очевиден уже из того, что его продолжили Анаксимен, Анаксагор, Диоген и другие в ионийской традиции, а также Алкмеон и Филолай в дорической прозе[12].

Если учитывать то, что Анаксимандр жил или раньше, или одновременно с Ферекидом, и известно, что он пользовался прозой, важно ответить на вопрос, почему он не упоминается в качестве первого прозаика. Единственная фраза у Диогена Лаэртского, описывающая письменное сочинение Анаксимандра, звучит так: «Он сделал суммарное изложение своих воззрений»[13]. Это никак не указывает на форму изложения, но только на содержание. Про форму нам известно, что это была ритмизованная проза (в противоположность Анаксимену, писавшему языком тоже прозаическим, но простым и безыскусственным[14]). Прозаические сочинения были известны под названием syngraphai (аттич. – syngrammata).

Итак, Фалес «вел беседы», Ферекид «писал», а где же здесь место Анаксимандра? Кан предполагает, что Анаксимандр продолжает старую традицию технической прозы, под которой он

---

10 *Jacoby F.* The first Athenian prose writer // Mnemosyne. Third Ser. 1947. Vol. 13. P. 23. Якоби придерживается мнения, что было два Ферекида – Сиросский и Афинский. Но, как показал Д.Л.Тойе, все же убедительнее предположение о том, что был один Ферекид – теолог и автор генеалогий – см. *Toye D.L.* Pherecydes of Syros: Ancient theologian and genealogist // Mnemosyne. 1997. Vol. L. Fasc. 5. P. 560.

11 *Kahn C.H.* Op. cit. P. 142.

12 Ibid. P. 145.

13 Фрагменты… С. 116.

14 Диоген Лаэртский… С. 94.

понимает заметки, необходимые для использования, усовершенствования и обучения техническим специальностям, в частности строительному делу[15]. И работы Ферекида, Анаксимандра и архитекторов предполагают, что использование прозы вдруг становится «признанным способом коммуникации для полулитературной и квазилитературной аудитории»[16].

Думается, что ситуация здесь несколько другая. Во-первых, непонятно, какое отношение имеют к появлению нового жанра генеалогии, ведь именно они, по мнению того же Кана, стали основой «ионийского проекта». Учитывая приведенное выше свидетельство Дионисия Галикарнасского, именно генеалогии могли явиться той традицией, продолжением и видоизменением которой явились сочинения «о природе».

Во-вторых, сам Кан указывает на три знаменательных исключения – Ксенофана, Парменида и Эмпедокла, которые писали в поэтическом, а не прозаическом стиле. И они здесь тоже продолжают старую традицию. Ко времени Гесиода относятся географические, астрономические и навигационные поэмы, написанные в дидактико-эпическом жанре[17]. Возможно, не вполне случайно – в смысле жанра – Фалесу приписывалась «Морская астрономия» (возможно, написанная Фокой Самосским) и, по свидетельству Диогена Лаэртского, были те, кто считал, что именно Фалес стал первым рассуждать о природе[18]. Учитывая интересы Анаксимандра, его проще отнести именно к этой традиции, за исключением факта, что он писал прозой.

В-третьих, имеет смысл учесть два указания на то, как ионийцы представляли свои воззрения – «ведение беседы» и «суммарное изложение». Это вполне может говорить о продолжении традиций риторики, т. е. о составлении речей. «Суммарное», «обобщенное» изложение указывает не на техническую прозу, а скорее на речь, произнесенную для узкого круга интеллектуалов. И тогда прозаический характер сочинений становится вполне обоснованным. Но при этом ни о каком новом использовании прозы речи тоже идти не может, и тогда понятно, почему никто специально не от-

---

15 *Kahn C.H.* Op. cit. P. 146.

16 Ibid. P. 151.

17 См.: *Kahn C.H.* Op. cit. P. 148–149 со ссылкой на работу Нилссона 1905 г.

18 Фрагменты… С. 100.

мечал первенство Анаксимандра. Если считать, что действительно от ионийцев идет традиция жанра «о природе», то стоит обратить внимание на первую фразу сочинения Диогена Аполлонийского – «Начиная любую речь (λόγος), думается мне, надо представить исходное начало…»[19]. Примерно так же свидетельствует Диоген Лаэртский об Алкмеоне Кротонском: «…он сам говорит в начале своего сочинения…». И дальше: «Алкмеон Кротонец, сын Пейрифоя, так сказал Бротину, Леонту и Бафиллу: о вещах незримых, о вещах божественных…»[20] (Кроме того, мы опять сталкиваемся с утверждением, что он «первым написал прозаический трактат о природе»[21].) То есть философствующие милетские прозаики фактически составляли речи для небольшого числа своих коллег и учеников. На это есть и еще одно косвенное указание. Фемистий в одной из своих речей говорит: «[Анаксимандр] первым из известных нам эллинов осмелился написать и обнародовать речь о природе»[22]. Здесь обращает на себя внимание тот момент, что говорится о «речи» о природе. Именно речь произносится прозой[23]. И здесь мы имеем своеобразное пересечение риторики и мифологии. Алкмеон Кротонский прямо перечисляет тех, кому он адресует свои речи[24]. Похоже, мы действительно имеем дело с речами, обращенными к небольшому числу интеллектуалов (на что указывает обращение к трем слушателям). Плутарх говорит о застольных речах, говоря о настолько высоком их значении, что даже знаменитейшие философы «сочли достойным труда записать речи, которые велись в симпосиях»[25].

В отличие от своих более южных соседей милетцев «темный» Гераклит еще более сузил круг своих возможных слушателей. Он писал, как оракул, афористически и поместил свою книгу

[19] Фрагменты… С. 547. М.Л.Гаспаров переводит здесь λόγος как «рассуждение» – см. Диоген Лаэртский… С. 350.

[20] Там же. С. 267, 272.

[21] Там же. С. 268. М.Л.Гаспаров переводит этот отрывок как «рассуждение о природе» (Диоген Лаэртский… С. 329).

[22] Там же. С. 117.

[23] Известны в греческой культуре и речи, представленные поэтически (уже в «Илиаде»), но они никак не могли стать образцом для значительной части населения.

[24] *Kannicht R.*The ancient quarrel between philosophy and poetry. Christchurch, 1988. P. 2.

[25] *Плутарх*. Застольные беседы. Л., 1990. С. 5.

«обо Всем, о государстве и о божестве» на хранение в святилище Артемиды Эфесской, «позаботившись… написать ее как можно темнее, чтобы доступ к ней имели лишь способные и чтобы обнародование не сделало ее открытой для прозрения»[26]. В качестве прозаика он может рассматриваться как последователь ионийской традиции. Однако форма его сочинения существенно отличается от того, как писали его предшественники. Плутарх относит его богословам, наряду с Орфеем (правда, замечает, что Орфей писал в стихах, а Гераклит в прозе[27]). Это означает, что Плутарх оценивает сочинения Гераклита как изречения. Жанр изречений восходит к фольклору и имеет в античной традиции давнюю историю. М.Л.Гаспаров пишет, что этот жанр был достоянием риторики и педагогики (понятно, что в качестве жанра именно здесь он и оформляется). Изречения были трех родов (по степени драматизации): гномы, апофтегмы и хрии. Гераклит выступает в жанре апофтегм – сентенций. «…Именно с ними можно было связать наиболее обширный круг тематики…» (Разница между апофтегмами и хриями состоит в том, что первая – это сентенция, вложенная в уста конкретного лица, тогда как вторая – сентенция, вложенная в уста конкретного лица при конкретных обстоятельствах[28].) И в этом жанре философия позже становится достоянием широкой публики. (Не случайно наличие цитаты из Гераклита в папирусе из Дервени[29].) Позже в жанре хрий пишет Зенон Китийский[30] и за ним другие киники. В эллинистическое время этот жанр становится едва ли не самым популярным.

Итак, жанровое разнообразие, предшествующее собственно философствованию, является более или менее определенным – это эпические и дидактические поэмы, прозаические генеалогии-истории, восхваления храмов, а также поэмы, представляющие географические и астрономические знания. Ионийские мудрецы, осуществляющие рефлексию по поводу традиции, на-

[26] Диоген Лаэртский... С. 334.
[27] Фрагменты… С. 180.
[28] *Плутарх*. Цит. соч. С. 559.
[29] «Подобным же образом Гераклит… в своей речи рассуждая подобно автору [священных] речений (ἱερολόγωι), говоря: “Солнце по [своей?] природе не шире человеческой ступни…”» (*Афонасин Е.В.* Папирус из Дервени // ΣΧΟΛΗ: Филос. антиковедение и античная традиция. Т. II. Вып. 2. 2008. С. 314.
[30] Диоген Лаэртский… С. 243.

чинают обсуждать ее в форме речей, обращенных к узкому кругу посвященных. При этом жанр «о природе» не создает определенной литературной формы, оставаясь таковым лишь по содержанию. Поэтому и поэтические сочинения элеатов принадлежат к нарождающейся традиции «о природе». Однако, по-видимому, линия рапсода Ксенофана направлена на то, чтобы представлять свои взгляды как можно более широкому кругу слушателей. Основатели элейской школы Ксенофан и Парменид писали поэмы. При этом у Ксенофана содержание преимущественно традиционно поэтическое, тогда как у Парменида более рациональное. Обычно литературный стиль Парменида называют дидактическим эпосом (как «Труды и дни» Гесиода). И это осознается как им самим, так и другими как продолжение поэтической традиции – «И если он говорит, что единое сущее “подобно цельной массе хорошо закругленного шара”,… то не удивляйся: из-за поэтической формы он отдает дань и мифотворческому вымыслу. Чем отличается этот способ выражения от выражения Орфея… “серебристое яйцо”…»[31]

Но очевидно, что начало обсуждения новых проблем пока никак не разводит тех, кто, с нашей точки зрения, являются представителями разных жанров. Ни по содержанию, ни по форме выражения. Так, со стороны содержания даже для Аристотеля еще не существует четких критериев, согласно которым можно отличить, например, поэта от философа, а философа от пророка. В «Метафизике», говоря о тех, кто в качестве первоначала называли то, от чего все получает движение, он называет Гесиода и Парменида: «Можно предположить, что Гесиод первый стал искать нечто в этом роде или еще кто считал любовь или вожделение началом, например Парменид: ведь и он, описывая возникновение Вселенной, замечает: “Всех богов первее Эрот был ею замышлен”»[32]. А ведь Аристотель живет спустя два века после времени, к которому обычно относят начало философствования. (Плиний упоминает, что под именем Гесиода сохранилась «Астрономия»[33].) Если брать более ранние свидетельства, то мы обнаруживаем, что Пифагор и Эмпедокл неоднократно упоминаются вместе с пророками Эпиме-

[31] *Симпликий.* См.: Фрагменты… С. 277.
[32] *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 73.
[33] См.: Фрагменты… С. 81.

нидом и Аристеем[34]. Страбон упоминает, что Эпименид сочинил «Очищения» в гекзаметрах[35]. Иосиф Флавий в качестве первых эллинских философов называет Ферекида, Пифагора и Фалеса[36]. При этом Ферекид в качестве начал называет Заса, Хроноса и Хтонию, поэтому Аристотель, хотя и с некоторой оговоркой, относит его к поэтам-богословам, и он попадает в один ряд с Гесиодом и Гомером[37]. К этому же ряду сопоставлений можно отнести оценку Гомера Диогеном Аполлонийским. По свидетельству Филодема, «Диоген хвалит Гомера за то, что он рассуждал о божестве не мифически, но истинно. По его словам, Гомер считает Зевсом воздух, так как говорит, что Зевс все знает и…»[38]. Гомер, очевидно, рассматривается в ряду тех, кто рассуждает о природе. Таким образом, на этом этапе философия вплетена в традиции разных жанров и как таковая не выделяется ни по форме, ни по содержанию.

Теперь подойдем к проблеме формирования жанров с другой стороны. Рефлексия над традицией приводит к важнейшим результатам – в процессе письменной фиксации эпос теряет свое значение и его место начинают занимать другие формы словесности. Г.Д.Гачев пишет: «…акт начала записи эпоса и превращение его в Книгу был как началом его высшей жизни, так и началом его смерти. На слове уже явилась санкция – и оно стало как бы ее продуктом, вторичным по отношению к власти и закону. Создалась почва для разъедающей работы рефлексии, которую и осуществляли античные философы VII–V вв. …С развитием государства его (эпос) в роли государственной идеологии заменили трагедией, а затем и правом (в Риме)»[39]. Думается, что в данном утверждении заключаются некоторые показательные неточности, анализ необходим для того, чтобы выйти на другой уровень понимания.

Во-первых, речь не может идти только об эпосе. Рефлексия осуществляется над более широким кругом публичных текстов, включая уже упомянутые истории, мифы, включенные в различные обряды, и др. И это всегда не просто изложение, это еще и

[34] См.: Фрагменты… С. 94.
[35] Там же. С. 108.
[36] Там же. С. 108.
[37] См.: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 361.
[38] *Афонасин Е.В.* Диоген из Аполлонии. Фрагменты и свидетельства // ΣΧΟΛΗ: Филос. антиковедение и античная традиция. 2009. Т. 3. Вып. 2. С. 572.
[39] *Гачев Г.Д.* Содержательность художественных форм. С. 90.

подбор примеров для подражания (и здесь историк не так далек от поэта-учителя вроде Феогнида Мегарского)[40]. Во-вторых, рефлексия сама готовит себе почву для опоры, без нее невозможна и фиксация эпоса как таковая. В источниках встречаются указания на связь распространения гомеровского эпоса с именами хорошо известных исторических деятелей. Таковы спартанский законодатель Ликург, тиран Сикиона Клисфен, Солон Афинский. (Так, Солон предписал читать народу Гомера по порядку: «где остановится один чтец, там начинать другому»[41].) Но главное свидетельство, которое привлекло внимание новых исследователей и послужило одним из оснований появления особой теории о появлении поэм Гомера, – это свидетельство об ученой комиссии, работавшей над Гомером по назначению Писистрата[42]. Известна эпиграмма, в которой о Писистрате говорится, что он «Гомера, прежде петого врозь, вновь воедино связал»[43]. Иначе говоря, именно с этого времени поэмы Гомера осознаются как единое целое, а это результат работы рефлексии. Таким образом, рефлексия – это далеко не прерогатива одних философов. Поэты, законодатели, историки, пророки играют здесь не меньшую роль. Позже результаты их творчества постепенно разводятся по разным жанрам и направлениям.

Во время, предшествующее появлению философии, мифология начинает упорядочиваться (процесс, который указывает на ее закат, по крайней мере в том виде, как она существовала в бесписьменную эпоху). Это происходит одновременно с процессом рефлексии над дописьменной словесностью. Словесность, сопровождавшая обряд, не подразумевала никаких систем и жанров. А последующая рефлексия начинает разводить отдельные элементы и формировать литературные жанры. Не случайно античная трагедия появляется одновременно с фиксацией эпоса в эпоху Писистрата. «В среде, где личность уходила без остатка в безразличие массы, ликования победы выразились бы народной эпической песней, в которой общее настроение, общая оценка пе-

[40] The Cambridge history of classical literature. Vol. I. Part 3: Philosophy, history and Oratory. Cambridge, 1989. P. 45.

[41] Диоген Лаэртский… С. 72.

[42] История греческой литературы. Т. 1: Эпос, лирика, драма классического периода. М.–Л., 1946. С. 109.

[43] Там же. С. 110.

режитого скажется прославлением типического героя; в личности обособившейся яркий исторический момент, самая громоздкость обступивших ее событий вызовет потребность анализа, счетов с собою и руководящими началами жизни, в виду требования действия, обострит этот внутренний конфликт, который явится и условием и продуктом индивидуализации. Драматическая форма, как внешнее действо, как сцена, уже существовала, теперь она объявится драмой, отвечая спросу времени; условиями ее художественного обособления, ее популярности представляются мне: развитие личности и громкие события народно-исторического характера, открывающего народу новые пути и далекие перспективы»[44]. Складываются условия для индивидуального отношения к событиям и их словесному оформлению.

При этом поэты не обходят философские вопросы. Более того, эпические поэты и трагики в своих текстах представляли содержание рефлексии, которое было весьма близким к собственно философствующим авторам, «любомудрам». Уже не раз упомянутые Гесиод и Ферекид относятся к поэтам-богословам. Классифицируя и переосмысливая мифы, они говорят об устройстве Космоса, о порядке, о времени, о мере и т. д. Показательно, что Парменид, как и Гесиод, в начале своей поэмы призывает богиню справедливости. При этом он представляет текст не как свой собственный, но как боговдохновенный, т. е. существует явное продолжение традиции. (Если говорить о действии произносимого текста на душу и рассматривать философию в первую очередь как духовную практику, то неразличимость поэзии и философии становится еще более явной: «В завораживающем действии поэзии можно усмотреть и предвосхищение тех философских духовных упражнений, как дискурсивного, так и созерцательного порядка, которые будут практиковаться позднее. Ибо Музы заставляют людей забывать о горестях не только красотой своих песен и величием воспеваемых ими деяний: они наделяют поэта и того, кто ему внимает, космическим видением»[45].)

Известны космогонии, приписываемые Орфею. В частности, орфики приходят к идее единого начала, которым они называют Зевса:

---

44 *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. М., 1989. С. 52.

45 *Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999. С. 17.

Зевс стал первым, и Зевс – последним, яркоперунный.
Зевс – глава, Зевс – середина, все происходит от Зевса…[46]

В этом отношении они вполне сравнимы с философами, также двигавшимися к идее монобожия. Свои теокосмогонии были у Эпименида, Алкмана и др. Здесь можно привести много примеров вроде «Все имеет природу, подобную матери-меди»[47] (Алкман) и т. п.

У лирических поэтов также можно встретить немало обобщений. Возьмем Архилоха:

Все человеку, Перикл, судьба посылает и случай.

Или

Настроения у смертных, друг мой Главк, Лептинов сын,
Таковы, какие в душу в этот день вселит им Зевс.
И как сложатся условья, таковы и мысли их.

Эти строки Архилоха приводит Диоген Лаэртский, говоря о знаменитом скептике Пирроне, здесь же он дает и отрывок из Еврипида:

О, Зевс! За что зовут несчастных смертных
Разумными? Иль мы в твоей цепи
Не все вершим, чего ты не захочешь?..[48]

А.Ф.Лосев сочувственно цитирует Диогена Лаэртского в своем предисловии к сочинениям Секста Эмпирика, говоря об истоках античного философского скептицизма, и пишет: «…в античной литературе имеется достаточно сведений о том, что скептицизм у греков очень древнего происхождения, начиная прямо с Гомера, и что большинство древних философов-космологов отнюдь не чуждо очень глубоких элементов скептического настроения»[49]. Любопытно, что Лосев говорит именно о философах-космологах, хотя Диоген ссылается на Гомера, Архилоха, Еврипида и Гиппократа, которых отнести к философам-космологам весьма затруднительно. Совершенно очевидно, что речь идет пока лишь о сходном менталитете, но никак не о сложившемся жанровом различии.

---

[46] Фрагменты… С. 54.
[47] Там же. С. 80.
[48] Диоген Лаэртский… С. 355.
[49] *Лосев А.Ф.* Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // *Секст Эмпирик*. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 7.

Приведу еще ряд примеров обобщений в поэмах и драмах.

Феогнид Мегарский:

Люди хорошие, Кирн, никогда государств не губили,
То негодяи, простор наглости давши своей,
Дух развращают народа и судьями самых бесчестных
Делают, лишь бы самим пользу и власть получить.
Пусть еще в полной пока тишине наш покоится город, –
Верь мне, недолго она в городе может царить,
Где нехорошие люди к тому начинают стремиться,
Чтоб из народных страстей пользу себе извлекать.
Ибо отсюда – восстанья, гражданские войны, убийства, –
Также монархи, – от них обереги нас, судьба![50]

Трагические поэты обсуждают важнейшие этические вопросы, устройство мира, их персонажи высказывают и мысли о началах.

Хор Софокла в Царе Эдипе:

Судьба моя! Дай мне вечно
Слов и дел святую чистоту блюсти
И чтить Законы, что в небесной выси
Из лона Правды самой взошли.
Их край родной – ясный свет эфира;
Олимп им отец; родил
Не смертного разум их;
Не он в забвения мгле их схоронить властен!
Велик в них зиждущий бог; они нетленны[51].

Так, в «Вакханках» Еврипида Тиресий, обращаясь к Пенфею, учит:

Послушай, сын мой: два начала в мире
Суть главные. Одно – Деметра-матерь
(Она ж Земля; как хочешь называй).
Она сухой лишь пищею нас кормит;
Ее дары дополнил сын Семелы:
Он влажную нам пищу изобрел, –
Тот винный сок, усладу всех скорбей[52].

Примеры можно легко умножить.

[50] Пер. В.В.Вересаева (http://lib.ru/POEEAST/FEOGNID/feognid.txt).

[51] *Софокл*. Драмы / Пер. Ф.Ф.Зелинского. М., 1990. С. 34.

[52] *Еврипид*. Медея, Ипполит, Вакханки / Пер. И.Ф.Анненского. СПб., 1999. С. 156.

То, что поэты осуществляют своеобразную рефлексию, которую нелегко (если вообще принципиально возможно) отличить от философской, можно увидеть и в том, что С.С.Аверинцев называет риторическим началом, также характерным для греческой художественно-поэтической мысли. Оно выражается, в частности, в фигурах экфразиса и синкрисиса, за которыми встает стремление к исчерпывающим классификациям[53]. Экфразис представляет собой выражение рефлексии по отношению к метафорически насыщенному поэтическому тексту. Ю.В.Шатин пишет: «Экфразис становится метаязыковой рефлексией по поводу метафорического содержания картины, он принципиально не изобразителен, а референциален, поскольку сокращает дистанцию между различными семиотическими сущностями и включает в изображенный мир картины эксплицированную точку зрения созерцающего субъекта»[54]. Что касается синкрисиса (понимания через сравнение), то он дополняется стремлением сделать любую ситуацию частью более общей картины. В частности, в случаях, когда мы меньше всего этого ждем. Так, например, Медея у Еврипида говорит о своем несчастье как об общем принципе –

Да, между тех, кто дышит и кто мыслит,
Нас, женщин, нет несчастней. …[55]

Или

…Если смыслом
Кто одарен, софистов из детей
Готовить он не будет. Он не даст
Их укорять согражданам за праздность…[56]

Не говоря уже об обобщающих словах хора вроде:

Реки священные вспять потекли,

---

[53] *Аверинцев С.С.* Риторика как подход к обобщению действительности // *Аверинцев С.С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 158–190.

[54] *Шатин Ю.В.* Ожившие картины: экфразис и диегезис // Критика и семиотика. Вып. 7. Новосибирск, 2004. С. 218.

[55] *Еврипид*. Медея… С. 18. Подобные сентенции становятся для драмы традиционными. Ср. в комедии Плавта «Купец» – «Под тягостным живут законом женщины, И к ним несправедливей, чем к мужчинам, он» (*Плавт*. Т. II: Комедии. М., 1987. С. 56).

[56] *Еврипид*. Медея… С. 20.

Правда осталась, но та ли?
Гордые выси коснулись земли,
Имя богов попирая в пыли,
Мужи коварными стали…[57]

Литературные приемы в данном случае используются для выражения рефлективного отношения к обсуждаемым предметам, важным для организации полисной, гражданской жизни. Но они не ведут к выделению философских тем в отдельные жанры, оставаясь в пределах складывающихся и сложившихся форм литературы.

Но есть и примеры прямой литературной рефлексии, которые также ведут к серьезным и глубоким обобщениям. Это, в частности, возникновение аллегорического метода, применявшегося для оправдания Гомера. В качестве древнейшего писателя, который применил это метод, упоминают Теагена из Регия, но от него не сохранилось ни одного фрагмента, поэтому о стиле и жанре говорить весьма затруднительно. Но сам подход явно имеет философский характер. Так, утверждается, что Гомер «дает иногда имена богов и состояниям [духа]: разуму (φρόνησις) – имя Афины, безрассудству – Ареса, вожделению – Афродиты, речи – Гермеса и присваивает их им. Таков этот способ оправдания [Гомера] со стороны стиля; он очень древний и берет начало от Теагена из Регия, который первым написал о Гомере»[58]. Можно с осторожностью предположить, что эти взгляды Теаген высказывал в форме речей. Но подобные речи, которые мы бы отнесли к жанру литературной критики, в античности к философии не причисляли, хотя, судя по комментарию Порфирия, Теаген обсуждает натурфилософскую проблему соотношения и взаимодействия элементов.

Итак, среди литературных жанров, складывающихся на этом этапе, нет собственно философских произведений, и мы вынуждены их пока отличать лишь по содержанию, рассеянному в произведениях разных форм.

Говоря о формировании жанров, надо учесть и еще один принципиальный момент. Выше упоминалось риторическое начало античного самовыражения. Практически любой текст необходимо рассматривать не в ключе письменного общения, как это делается в наше время, но в ключе риторики, поскольку написание было

[57] *Еврипид*. Медея… С. 25–26.
[58] Фрагменты… С. 90.

лишь инструментом, помогающим последующему устному обнародованию текста. Алкидам специально отмечает, что необходимо так произносить написанный и выученный текст, чтобы он был как можно дальше от письменного текста, что именно те «производят наиболее благоприятное впечатление, чьи речи меньше воспроизводят письменные рассуждения»[59]. На определенные различия между письменным текстом и относящимся к нему устным указывает Р.Томас[60].

Значение риторики в данном контексте подчеркивает С.Голд-хил: «Риторика… должна пониматься в широком смысле как самосознающее признание роли языка в осуществлении демократии»[61]. Человек выражает себя в качестве публично говорящего гражданина. Голдхил отмечает, что обычной ошибкой при оценке произведения является то, что не учитывается характер предъявления текста. «Что игнорируется, так это сама сцена чтения – сцена выступления политического субъекта. Ведь античные тексты должны были представлены – будь то драма, философский трактат, эротическая эпиграмма – в качестве выражения гражданина как говорящего субъекта»[62]. В этом утверждении есть одна замечательная неточность – философского трактата в качестве отдельного жанра не существует по крайней мере до конца IV в. до н. э. Потому что еще нет такой общественной группы, как философы. До этого времени то, что мы обозначаем словом «философия», выделяется исключительно ретроспективно и исключительно по содержанию, которое представлено в разных литературных жанрах и лишь преимущественно в дидактической поэзии и речах. Наряду с содержанием общим – хотя и не только для философии, но нас в данном контексте интересует именно она – является суггестивная функция текстов, написанных, выученных и затем выразительно произносимых. (Кан также от-

[59] Алкидам «О софистах» (http://www.classicpersuasion.org/pw/alcidamas/alcsoph1.htm) / Transl. by LaRue Van Hook. From: The Classical Weekly. 1919. Vol. XII. N.Y., Jan. 20. № 12.

[60] *Thomas R.* Prose performance texts. Epideixis and written publications in the late fifth and early fourth centuries // Written texts… P. 180.

[61] *Goldhill S.* The invention of prose // Greece & Rome. New surveys in the classics. № 32. Oxford, 2002. P. 79.

[62] *Goldhill S.* Literary History without Literature: Reading Practices in the An-cient World // SubStance. Vol. 28. № 1. Issue 88: Special Issue: Literary History. 1999. P. 60.

мечает, что эпидейктическая функция речи не сводилась к тому жанру, который Аристотель называет эпидейктическими речами (*genos epideiktikon*)[63].)

Сам Голдхил считает, что только с конца IV в. до н. э., т. е. философы выделяются в особую значимую группу. Он пишет: «Поэты, ораторы, историки классического периода могли относить себя к *sophoi*, что традиционно переводится как “мудрые” – понятие, обозначающее авторитетную общественную позицию; смелого, сильного оратора. Но после Платона и Аристотеля и институционализации *philosophia* отнесение себя к поэтам, или ораторам, или философам не становится серьезным пересечением, эти понятия часто противопоставляются друг другу»[64].

Сказанное указывает на то, что только на этапе культурной рефлексии следующего порядка (если считать первым порядком рефлексию над мифологической традицией, представленной в текстах рапсодов) начинается разделение философии и поэзии (шире – литературы), и этот этап приходится на период формирования классических философских систем Платоном и Аристотелем. При этом Платон поднимает вопрос о «разладе между философией и поэзией»[65]. А Аристотель в «Поэтике» (темы и идеи которой несомненно восходят к обсуждениям в рамках Академии) осуществляет рефлексию над литературой как таковой. Но отнесли они различия между литературой и философией к более раннему периоду. Так, Платон в «Законах» говорит, что когда философы сформулировали свои идеи о том, на чем зиждется небесный порядок, поэты «стали сравнивать философов с собаками-пустолайками и твердить иные бессмыслицы»[66]. Более того, Платон в Седьмом письме говорит о том, что философию в принципе невозможно выразить словами, тем более представить в письменном виде: «Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим и слил с ним всю жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя питает». И далее он утверждает, что представление философии в словах бессмысленно как для того, кто этим не занимается

63 *Kahn C.H.* Writing philosophy… P. 173.
64 Ibid. P. 58.
65 *Платон*. Государство. Кн. 10. // *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 438.
66 *Платон*. Законы // Там же. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 476.

всерьез, так и для того, кто этим занимается. Первым это вредно, а вторым не нужно, так как они сами к тому же придут[67]. Платон с избытком отомстил поэтам, обозвав их полузнайками и предложив удалить большинство из них из своего идеального государства.

То есть философия – это образ мысли, который определяет образ жизни, и тогда философия как таковая в принципе не выразима никакими словами. В этом случае мы должны согласиться с Адо, что философия – это в первую очередь духовное упражнение, и философия передается и должна передаваться образцами поведения. Тем самым вопрос о литературном жанре вроде бы снимается. Если считать, что философское содержание сочинений было чем-то новым (а за это говорит последующее развитие собственно философии), то оно, по крайней мере на первых этапах, не выразило себя в каких-то особых литературных формах.

Однако ситуация сложнее, поскольку духовное упражнение само по себе формирует литературный жанр, известный под названием сократического диалога. «В диалоге сократического типа, в котором учитель делает вид, будто он ничего не знает и ничему не учит своего собеседника, последний в конце концов сам оказывается под вопросом: он должен разобраться в себе самом, отдать себе отчет в том, как он живет и жил. Сократические вопросы побуждают его, таким образом, озаботиться о себе самом и, как следствие, изменить свою жизнь»[68]. Иначе говоря, если диалоги софистов направлены на то, чтобы сбить собеседника с толку и затем убедить в правильности любого утверждения, то сократический диалог можно рассматривать как «практикуемое совместно духовное упражнение, которое призывает к внутреннему духовному упражнению, то есть к нравственной самопроверке, к вниманию к себе, словом, к знаменитому “познай самого себя”»[69]. И эта форма диалога существенно отлична от диалога, где собеседники равны между собой (как, например, в жанре диалогических застольных бесед). Диоген Лаэртский в одном месте утверждает первенство Протагора («Он же первый ввел в употребление и сократический способ беседы…»[70]), а в другом – Зенона Элейского и, со ссылкой

---

[67] *Платон*. Седьмое письмо // Там же. С. 542–543.
[68] *Адо П.* Что такое античная философия? С. 248.
[69] *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.–СПб., 2005. С. 35.
[70] Диоген Лаэртский… С. 349.

на Аристотеля, – Алексамена Стагирийского или Теосского[71]. Эту литературную форму довел до совершенства Платон. Однако Платон не был единственным представителем данного жанра. К ним следует отнести Антисфена, Эсхила, Евклида и некоторых других. Общая черта жанра сократических диалогов, согласно Кану, – «образная и по существу вымышленная природа сократической литературы»[72]. Иначе говоря, это уже сложившийся литературный жанр с разветвленной классификацией произведений.

Диоген Лаэртский определяет диалог как «речь, состоящая из вопросов и ответов, о предмете философском или государственном, соблюдающая верность выведенных характеров и отделку речи»[73]. Диалог – это стихия софистов, и не случайно Зенона Элейского так часто с ними отождествляют. Как и Сократа, ведшего свои беседы в диалогической форме[74]. Диоген Лаэртский дает следующую классификацию платоновского диалога по видам: «наставительный (hyphēgēticos) и исследовательный (zētēticos). Наставительный в свою очередь разделяется на два вида: теоретический и практический; теоретический разделяется на физический и логический, а практический – на этический и политический. Исследовательный же в свою очередь разделяется на два вида: упражнительный и состязательный; упражнительный разделяется на повивальный и испытательный, а состязательный – на доказующий и опровергающий». И далее Диоген делает знаменательное примечание: Мне известно, что иные разделяют диалоги по-иному: они называют одни диалоги драматическими, другие повествовательными, третьи смешанными; но эти наименования различают диалоги более с точки зрения сценической, чем с философской»[75]. Таким образом, можно сказать, что в IV в. до н. э. оформился жанр, который отделил философию от других литературных жанров.

Однако, с одной стороны, философы продолжают пользоваться и другими формами – изречениями, гимнами, письмами, речами, а с другой стороны, за пределами IV в. именно эта литератур-

[71] Диоген Лаэртский… С. 149.
[72] *Kahn Ch.* Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of a literary form. Cambridge–N. Y.–Melbourne, 1996. P. 2.
[73] Диоген Лаэртский... С. 149.
[74] Р.Каннихт считает, что именно и только с Сократом поэзия потеряла свое преимущество перед прозой. См.: *Kannicht R*. The ancient quarrel. P. 3.
[75] Диоген Лаэртский… С. 150.

ная форма не получила серьезного продолжения. Так, уже Аристотель, который в начале своего обучения в Академии в подражание учителю сочинял подобные диалоги, позже переходит к форме лекции, которая представляется в устной форме и потом записывается. Известно, что Аристотель часто заканчивает отдельные рассуждения словами «сказанного об этом довольно». Эпикур же выражает свои взгляды в письмах. Хрисипп вообще продолжает традицию публичных речей[76].

Но уже много ранее, несмотря на то, что форма сочинений, относимых нами к философским, была различной в литературном отношении, авторы их осознавали как отличие их от чисто литературных (поэтических и прозаических), так и свое внутреннее родство с другими философами. Например, Ксенофан, Парменид и Гераклит жестко отличают себя от традиционной литературы по критерию «истинность-неистинность». Фактически они неявным образом вводят традиционно принимаемый для литературы критерий вымысла. Такой же критерий применяет позже Платон. Тем самым создается простор для логической аргументации, которая становится необходимой и все более изощренной. (Правда, у того же Платона можно встретить места, где утверждается равенство между аргументами рациональными и аргументами «от мифа», но это никак не исключает самого факта требования аргументации. А Аристотель относится к подобной аргументации явно негативно: «…Впрочем, те, кто облекает свои мудрствования в форму мифов, не достойны серьезного внимания…»[77].)

Однако наиболее важным отличием философских работ, непосредственно связанных с устремленностью к истине, становится их принципиальная незаконченность, незавершенность. Именно это сближает философию с наукой и отдаляет от поэзии. В своей

[76] Плутарх пишет о нем: «Очевидно, он никогда не произносил ни одного слова по поводу любой темы – будь то цель жизни, справедливость, хоро-шие и плохие вещи, брак, воспитание детей, закон, гражданство – без того, чтобы предварить это замечанием (именно так, как это делают те, кто объ-являет решения на общих собраниях, предваряя текст обращением к Доброй Судьбе) с призывом к Зевсу, судьбе и провидению и утверждением, что космос один и конечен, и содержится целым единой силой» (The Stoics Reader. Selected writings and testimonia / Trans. with introduction by B.Inwood and L.P.Gerson. Cambridge, 2008. P. 9.)

[77] *Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1976. С. 111.

книге в книге «Мысль и язык» А.А.Потебня пишет: «Есть много созданных поэзиею образов, в которых нельзя ничего ни прибавить, ни убавить; но нет и не может быть совершенных научных произведений. Такая противоположность поэзии и науки уяснится, если сведем ее на отношение простейших стихий той и другой – представления и понятия. …Наука раздробляет мир, чтобы сызнова сложить его в стройную систему понятий; но эта цель удаляется по мере приближения к ней, система рушится от всякого не вошедшего в нее факта, а число фактов не может быть исчерпано. Поэзия предупреждает это недостижимое аналитическое знание гармонии мира; указывая на эту гармонию конкретными своими образами, не требующими бесконечного множества восприятий, и заменяя единство понятия единством представления, она некоторым образом вознаграждает за несовершенство научной мысли и удовлетворяет врожденной человеку потребности видеть везде цельное и совершенное. Назначение поэзии – не только приготовлять науку, но и временно устраивать и завершать невысоко от земли выведенное ею здание. В этом заключается давно замеченное сходство поэзии и философии»[78]. Сходны-то они сходны, но тем не менее на основе критерия целостности и законченности можно зафиксировать принципиальное отличие поэзии и философии – можно собрать «петого врозь» Гомера в законченные поэмы, но невозможно собрать во что-то законченное Платона. Если в эпосе любой элемент осмысливается как часть целого, то философия начинает это целое разрывать – произведения философов изначально возникают как диалог, и в этом отношении никогда не являются законченными. Таким образом, мы имеем дело с двумя разными полотнами – завершенным ковром эпоса и бесконечно выплетаемой дорожкой философии.

Философы, в отличие от поэтов, воспринимают друг у друга в первую очередь содержание, и поэтому стиль как таковой их не слишком беспокоит. Одни архе они противопоставляют другим, абсолютный покой – абсолютному движению, атомы и пустоту – неподвижному сфайросу и т. д. И поэтому среди философских произведений, являющих собой повторение известных литературных форм, постепенно кристаллизуется особая внутренняя форма диалога, которая может внешне себя выражать, а может и не выражать. Так, в случае Парменида он пишет свои дидактические по-

[78] *Потебня А.А.* Мысль и язык // *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1989. С. 180–181.

эмы, но есть и указания на то, что он излагал свои идеи не только в эпической форме, а в форме вопросов и ответов[79]. Диалог глубоко и всесторонне разрабатывают софисты, которые представляли свои взгляды в форме речей, а поэм они, насколько известно, не писали. Но даже в позднейших лекциях, как, например, у Аристотеля, можно наблюдать диалог, становящийся ключевым элементом рассуждений. Например, он в «Метафизике» говорит: «…есть ли единое и сущее, как это утверждали пифагорейцы и Платон, не нечто иное, а сущность вещей, или же это не так, а в основе лежит нечто иное, например, как утверждает Эмпедокл, дружба, а другие указывают: кто огонь, кто воду или воздух?»[80]. Далее Аристотель приводит свои аргументы, но в полемике с другими взглядами. То есть фактически идет непрерывный диалог, где стороны обмениваются аргументами в пользу своих позиций. Или возьмем текст из совершенно другого жанра – письма. Причем письма философа совершенно монологического – Эпикура. «Далее, вселенная безгранична. Ибо ограниченное имеет крайнюю точку [оконечность], а крайняя точка [оконечность] может быть видима по сравнению с чем-нибудь другим. Поэтому она [вселенная], не имея крайней точки [оконечности], не имеет границы; а не имея границы, она будет безграничной, а не ограниченной. Далее, и по количеству тел, и по величине пустоты [пустого пространства] вселенная безгранична»[81]. Эпикур ни на кого не ссылается, и его письмо к Геродоту по сути выглядит как трактат. Тем не менее очевидно, что, утверждая безграничность вселенной, он противопоставляет свою точку зрения тем, кто полагал космос ограниченным. Достаточно напомнить заклинания Хрисиппа о конечности космоса, которые выглядят как реакция на эпикурейцев. То же относится к другим положениям письма. То есть диалог – это стихия философии независимо от жанровой принадлежности отдельных произведений. Он поэтому и не требует принципиально отдельного оформления. В отличие от философии, законченность литературных произведений требует более жестких жанровых различий, поэмы Гомера невозможно вместить в лирические стихи. Но то, что позже осознается как философия, выражают как Гомер, так и Архилох.

---

[79] На это указывает Платон в «Софисте» (217c).

[80] *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. С. 101.

[81] *Лукреций.* О природе вещей. Т. 2. М., 1947. С. 531.

В то же время развивается и становится очень популярным жанр изречений. В нем находит свое выражение отношение к философам широкой публики. И сами философы это отношение поощряют, если принять во внимание, что философия – это образ жизни. То есть диалог (как внутренний, так и в виде литературного жанра) преимущественно характерен для теоретической философии, тогда как изречения – для знакомства публики с практической философией.

В связи с практической философией возникает еще один литературный жанр – диатриба – проповедь, основателем которой в виде литературного жанра считается киник Бион. Однако при записи диатриба распадается на отдельные составляющие. «Диатриба была специфически устной формой речи, импровизацией, возникающей по конкретному поводу и перед конкретной публикой; она развилась из сократической беседы и была немыслима вне прямого общения с аудиторией, обмена репликами, личных выпадов и перебранки. Поэтому при письменной фиксации диатриба переставала быть диатрибой и сближалась с литературным диалогом, трактатом, памфлетом, сатирой, письмом или иным традиционным жанром. О диатрибе можно говорить не как о жанре, а как о стиле, не как о типе произведения, а как о комплексе приемов»[82]. С киниками же расцвел и жанр изречений в формах гном, апофтегм и хрий.

Что касается непосредственных литературных форм диалога, то здесь можно указать на такие жанры, как упомянутый выше сократический диалог и диалог в форме застольных бесед, где собеседники равны между собой и по очереди обсуждают определенную тему. Подобный жанр, самым известным образцом которого является, по-видимому, «Пир семи мудрецов» Плутарха, является продолжением древней традиции, о которой упоминалось выше. Но этот жанр, как и изречения и диатрибы, является демонстрацией философии, а не исследованием.

Что же касается продолжения традиции философии как исследования, то она развивается в разных формах – лекций, речей и др., выявляя себя в первую очередь в содержании.

---

82 *Гаспаров М.Л.* Античная литературная басня (Федр и Бабрий). М., 1972. С. 131.

В.М. Розин

Место логики в философском дискурсе

1. Истолкование В.В. Бибихиным «Логико-философского трактата» Л.Витгенштейна

Сначала я прочел книгу В.В.Бибихина «Витгенштейн: смена аспекта» и лишь затем сам «Логико-философский трактат» Людвига Витгенштейна (далее в тексте – аббревиатура ЛФТ). Даже с помощью Бибихина понять знаменитое произведение Витгенштейна было трудно. Впрочем, сам автор трактата предупреждал об этом. Бибихин объясняет трудности понимания трактата, с одной стороны, тем, каким способом Витгенштейн мыслит и открывает новое (а именно, ловя откровения свыше), с другой – нашей косностью и характером понимания[1].

Я готов подписаться под многими утверждениями Бибихина по поводу понимания, но не согласен с его утверждением, что логико-философский трактат Витгенштейна так и должен остаться непонятым. Сквозь призму книги Бибихина я многое понял из Витгенштейна, но сказать, что трактат стал для меня ясным до конца, я все же не могу. Зато постепенно я вышел на собственное осмысление логико-философского трактата. Но в этой статье я пытаюсь решить еще несколько задач.

Одна из них – я хочу понять, в каком направлении развивалась формальная логика, и в качестве методолога понять отношение логики к методологии. Дело в том, что в античной философии в работах Аристотеля расходятся то, что мы сегодня относим к логике (а у Стагирита – это система правил рассуждения, собранных в «Первой Аналитике»), и то, что мы скорее отнесем к методологии («Вторая

---

[1] *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. М., 2005. С. 160, 161, 164.

Аналитика» и разбросанные по разным работам, особенно в «Физике», «О душе» и «Метафизике», методологические соображения). Но уже у Платона мы находим методологические рассуждения, функция которых направлять мысль. Поясняя в диалоге «Федр» примененный им метод познания любви в «Пире», включающий два вида мыслительных способностей, Платон пишет, что один метод – «это способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения». Рассуждая об Эроте, он именно так и поступил: «сперва определил, что он такое, а затем, худо ли, хорошо ли, стал рассуждать; поэтому-то рассуждение вышло ясным и не противоречило само себе. Второй вид – это, наоборот, способность разделять все на виды, на естественные составные части»[2].

А вот сходные по функции методологические правила Аристотеля из «Второй Аналитики» и работе «О душе»: «доказывающее знание получается из необходимых начал», «нельзя вести доказательство, переходя из одного рода в другой», «каждая вещь может быть доказана не иначе как из свойственных ей начал», «так как [всякое изучение] идет от неясного, но более доступного, к понятному и более осмысленному, но также, в свою очередь, следует подходить к исследованию души. Ведь определение должно вскрыть не только то, что есть, как это делается в большинстве определений, но определение должно заключать в себе и обнаруживать причину»[3].

В книге Бибихина есть прямая полемика с методологическим подходом, точнее с моим учителем – Г.П.Щедровицким – создателем Московского методологического кружка (аббревиатура ММК). С точки зрения Бибихина, не имеет смысла распредмечивать наши представления, чтобы создать методологические «леса» и правила, опираясь на которые, человек будет мыслить более эффективно и правильно. В самом языке и его построениях (фразах), утверждает Бибихин вслед за Витгенштейном, уже заключена логика. Она – не направляющие и рельсы, по которым мы сознательно катим свою мысль, а имманентное, бессознательное свойство нашего языка и речевого выражения. Логика имеет дело не с правилами и методами, а с тавтологическим содержанием языка и его фраз[4].

2 *Платон*. Федр // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 176.
3 *Аристотель*. Аналитики. М., 1952; *Аристотель*. О душе. М., 1937. С. 38.
4 *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. С. 41–42, 64.

Свои оценки Бибихин подкрепляет и критикой методологической установки на модернизацию мышления. Действительно, например, Кант в «Критике чистого разума» ставит задачу реформирования метафизики, а Щедровицкий хочет реформировать не только философию, но и науки и все остальные мыслительные практики. Напротив, с точки зрения Бибихина, Витгенштейн не ставит своей целью что-то менять, а только приводить в порядок уже существующее. «Рассел в своем предисловии представил Витгенштейна продолжателем дела всеобщей чистки философии, религии, этики, начиная с их языка, ради новой свободы; сначала перестановка всего на математизированные основания, потом строительство на незараженном метафизикой месте. Витгенштейн такой чистки не планировал. Пусть всё останется как есть. Нет двух задач, работа одна: развязывание узлов, разбор завалов. Рядом с обычным языком не нужен никакой другой, тем более искусственный. От естественных наук Витгенштейн ушел в философию. Логика не инструмент для работы с понятиями, не рельсы для движения мысли; между ней и действительностью не надо наводить мостов. Витгенштейновская логика оставляет естественный язык в полной силе, никакой нормой в него не внедряется, не связывает его ничем, кроме предельного внимания. Эта логика не нормирует язык и не предлагает ему схем»[5].

Здесь, конечно, возникает принципиальный вопрос: а можно ли «развязывать узлы и разбирать завалы», не реформируя мышление? Думаю, нельзя. Приведение в порядок мышления, разбор мыслительных завалов, как правило, предполагает построение новых схем, понятий и категорий и логику как способа нормирования, которые не надо понимать исключительно как следование правилам (нормы мышления помимо правил, число которых может быть невелико, включают в себя методологические указания, специальные рассуждения, просто образцы правильной мысли).

Однако Бибихин понимал логику совершенно иначе, чем я. И, возможно, не совсем так, как Витгенштейн. Понять, что такое логика, и аристотелевская, и современная, – еще одна задача статьи. С точки зрения Бибихина, Витгенштейн понимает логику, с одной стороны, как *тавтологию*, не нуждающуюся во внешнем

[5] *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. С. 122.

обосновании; в этом отношении логика напоминает музыку. Тем не менее, хотя тавтология не нуждается в обосновании, она еще *должна быть выявлена средствами записи логического языка*. Очевидно, Бибихин полагал, что музыка понимается совершенно без всяких пояснений и объяснений; что она ничего не обозначает, кроме себя самой; не требует интерпретаций в отношении выражаемого. Вряд ли с этим согласятся музыковеды, да и музыканты. В то же время, чтобы записать и сочинять музыку, нужен язык музыкальной нотации, вероятно, ему и уподобляется логический язык формул и преобразований.

Но логика, по Витгенштейну в объяснении Бибихина, – это еще и *речь, точнее фразы, самой своей структурой показывающие на себя (тавтология) и тем самым на мир; при этом последний конституируется и испытывается фразами на «да» (истина) или «нет» (ложь)*. Отношение между фразами и миром (его событиями) понимается Витгенштейном двояко. Во-первых, логические конструкции, совпадающие с фразами, выступают как направляющие (задающие) события мира (факты). Во-вторых, как семиотические образования, где означаемое и означающее принципиально совпадают (тем самым объясняется и тавтологичность логики, и конструктивность в отношении событий мира). Наконец, с третьей стороны, логика по Витгенштейну – это и *этика жизни*. Понять последнее еще труднее, чем две первые характеристики[6].

Работа Бибихина интересна еще и в том отношении, что она позволяет вернуться к обсуждению актуального для современной методологии вопроса о природе модернизации чужого текста. Есть некоторый автор, предположим, Витгенштейн, и другой, скажем, Бибихин, истолковывающий высказывания первого автора. При этом второй автор приписывает первому определенные намерения и взгляды, которые непосредственно в его тексте не просматриваются. Или другой вариант – предлагает необычный перевод и прочтение текста. Спрашивается, когда истолкование и перевод законны, в том смысле, что не искажают первого автора, не заменяют его конструкцией второго, а когда они уже незаконны? Например, Бибихин явно приписывает Витгенштейну фено-

---

[6] *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. С. 48, 81, 24, 79, 37, 54, 157–158.

менологические и кантианские мотивы и формы мысли, кроме того, заменяет немецкое «satz», обычно переводимое как «предложение», на «фразу», а «bild», переводимое как «образ», на «рисунок» в значении почти «схемы»[7].

Законны ли подобные истолкования и перевод Витгенштейна? Можно ли сказать, что он был кантианцем или феноменологом? Правильно ли сделаны переводы Бибихина (не в смысле его компетенции как знатока немецкого языка, а в плане выбора значений и их истолкования, что уже больше относится к содержательной стороне логики и мышления)? Действительно, с одной стороны, Бибихин показывает, что Satz имеет десять разных значений, не сводимых друг к другу, с другой – он почему-то заменяет их одним значением – «фраза», тем самым обрезая все остальные значения.

В связи с этими вопросами возникает и еще одна задача статьи – как развести Бибихина и Витгенштейна? Вряд ли они решают общие задачи и видят все одинаково.

2. Мышление как онтологическое основание логики и методологии

Речь пойдет не только о логике, но и о методологии. С исторической точки зрения первоначально в античной культуре сложилась аристотелевская логика, потом наука и лишь в новое время – и то довольно поздно – методология. По словам Г.П.Щедровицкого, «на деле получилось так, что во всех переломных точках, характеризующих основные этапы становления науки, – в античности, в позднем средневековье и в XVII–XVIII вв. – *методология складывалась раньше, а наука появлялась и оформлялась внутри нее*, по сути дела, как специфическая организация некоторых частей методологии». Но дальше, говорит Щедровицкий, «всегда происходила очень странная, на первый взгляд, вещь: научное мышление закреплялось в своих специфических организованностях и начинало развиваться по своим внутренним, имманентным законам, а методологическое мышление, породившее науку, на-

[7] *Розин В.М.* Введение в схемологию. Схемы в философии, культуре, науке, проектировании. М., 2011.

оборот, не закреплялось ни в каких специфических организованностях, пригодных для автономного и имманентного развертывания, начинало распадаться»[8].

Ту же самую закономерность Щедровицкий мог бы сформулировать относительно соотношения методологии и логики: последняя сложилась внутри первой. Спрашивается, верно ли это? И методология, и логика имеют дело с мышлением.

Для методологии это – общее место. Но и в логике отсылка к мышлению распространена. Например, вот как задает предмет логики В.Н.Брюшинкин: «Формальная логика – это дисциплина, изучающая законы формального мышления <...> Формальное мышление – это последовательность умственных действий по заранее заданным правилам <...> Логика – это теория рассуждений <...> Рассуждение – это последовательность связанных по определенным правилам мыслей, которая обосновывает уже известные мысли или порождает новые обоснованные мысли <...> Логика – это теория правильных рассуждений»[9].

Но что в обоих подходах понимается под мышлением? Для логиков, начиная с Аристотеля, мышление – это то, что позволяет получить непротиворечивые знания, но не на основе постижения смыслов (содержания) того, о чем человек рассуждает и мыслит (известно, что так действовали софисты), а «формально» по правилам (формулам) логики. Последнее означает, что логик ориентируется не столько на указанные смыслы и содержания, сколько на схемы, позволяющие действовать оперативно и, как он уверен, строго и точно. Аристотелевские фигуры силлогизмов – пример подобных схем. Однако каким образом логик понимает, какие правила использовать в конкретном процессе мышления? Ориентируясь на форму высказываний. Послушаем опять Брюшинкина, разъясняющего этот вопрос: «Это положение очень важно для всей науки логики, поэтому сформулируем его поточнее. Если назвать термины типа “люди”, “эпузы” и т. п., т. е. все термины, которые мы заменили на переменные, содержанием (или материей) рассуждения, а схему, которая остается после замены этих терминов, на

[8] *Щедровицкий Г.П.* Методологический смысл оппозиции натуралистиче-ского и системодеятельностного подходов // *Щедровицкий Г.П.* Избр. тр. М., 1995. С. 151.

[9] *Брюшинкин В.Н.* Логика: Учеб. М., 2001. С. 3, 7, 10, 14.

переменные (буквы) – формой рассуждения, то мы сможем сформулировать самое главное положение формальной логики. Это положение было открыто “отцом логики” – Аристотелем, который впервые построил логическую систему. Правильность рассуждения зависит только от формы этого рассуждения. И, следовательно, не зависит от содержания <...>

Логика – это теория рассуждений и их элементов, которая отличает правильные рассуждения от неправильных на основании одной только их формы»[10].

Оставим пока в стороне утверждения Брюшинкина, что правильность рассуждений не зависит от их содержания. В общем случае это не так. Однако есть случаи, и их как раз и рассматривал Аристотель, когда содержание и форма связаны устойчивыми отношениями в силу константности жизненных контекстов и ситуаций[11]. Например, поскольку в античной культуре считалось, что люди смертны, а боги бессмертны, то и рассуждение типа «Сократ человек, люди смертны, следовательно, Сократ смертен» воспринималось как правильное. Поэтому для античного человека, действительно, не нужно было, строя обычные умозаключения, обсуждать, что такое смерть человека: ясно, что человек – не бог и он не мог быть бессмертным. Что совершенно не бесспорно в христианской культуре, где факт воскрешения из мертвых для верующего в Христа выступает столь же непосредственным, как для античного человека его отрицание. В средние века утверждение, что «люди смертны», еще нужно было понять, различив смерть в обычном понимании и смерть как бессмертие и будущее воскресение. Не различив эти два момента, можно прийти к противоречию.

Еще одно важное обстоятельство. Логики не случайно говорят, что описывают законы мышления. Во-первых, потому, что понимают правила и формулы как нормы мышления (нас, говорит Брюшинкин, ссылаясь на Стагирита, «преследует какая-то неизбежность, принудительность»), во-вторых, потому, что считают, что всего лишь описывают то, что сложилось (логика, утверждает Брюшинкин, и не только он, «обосновывает уже известные мысли»).

[10] *Брюшинкин В.Н.* Логика: Учеб. С. 16–17.

[11] А.Карпенко называет эти контексты «классическими». Для многих неклассических контекстов аристотелевские принципы нарушаются (*Лукасевич Я.* О принципе противоречия у Аристотеля. М.–СПб., 2012. С. 37).

Итак, с точки зрения логиков мышление описывает уже сложившиеся способы рассуждения, артикулируя и обобщая их, делает она это, создавая правила и формулы, эти правила представляют собой нормы мышления, взятые со стороны формы рассуждений (последнее положение Щедровицкий называет «принципом параллелизма формы и содержания»).

Но методологи понимают мышление иначе. Мышление, считают они, – это не описание того, что уже сложилось, а создание принципиально нового (рассуждения, дискурса, подхода и т. д.). В реальном мышлении форма не совпадает с содержанием, и именно за счет этого различия ставится возможным развитие мышления. Хотя иногда и можно создать правила, но чаще мышление задается и направляется различными соображениями, среди которых существенное место играют размышления о проблемах и о реальности.

Если сравнить оба подхода, то их различие состоит в следующем. Методолог ориентирован на развитие мышления, на построение новых способов получения знаний. Логик же старается охарактеризовать уже сложившиеся в практике правильные способы мышления, т. е. не приводящие к противоречиям, удовлетворяющие существующим в данное время представлениям о строгости и обоснованности мышления. Важной особенностью методологического подхода является двуплановость работы: предварительное или параллельное планирование, проектирование, программирование мышления и реализация планов и схем, выстроенных в ходе такого продумывания.

Необходимость подобного планирования и сопровождения мысли возникает в культуре нового времени, когда личность, с одной стороны, признала обусловленность мышления со стороны особой природы (разума, духа, сознания), а с другой – творческий характер мышления (мыслит, создает новое сама личность). Удовлетворяя обеим сторонам мышления, Ф.Бэкон и вводит указанные два плана (надо, говорит он, «направить наши шаги путеводной нитью и по определенному правилу обезопасить всю дорогу, начиная от первых восприятий чувств <...> путь к этому нам открыло не какое-либо иное средство, как только справедливое и законное принижение человеческого духа»[12]).

12 *Бэкон Ф.* Великое восстановление наук // *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1971. С. 68–69.

Для логика же более важно выйти на такие правила и схемы, которые позволяют мыслить правильно и оперативно. Оперативно в том смысле, что нужно получить такое мышление, которое не предполагает размышления и продумывания; может, как пишут логики, обойтись без анализа содержания. Например, опирается на схемы силлогизмов или формулы символической логики. Логик предпочитает двигаться в этих схемах и формулах – необходимым условием этого выступает построение соответствующих схем и формул – а не в самих смыслах и знаниях[13]. Именно эти схемы и формулы и действия с ними обеспечивают оперативность, подобно тому, как программы в компьютере обеспечивают оперативность решения компьютерных задач.

Если теперь вернуться к проблеме целого, включающего логику и методологию, то можно сказать следующее. Вероятно, действительно, логика как осознанная самостоятельная дисциплина складывается прежде методологии. Однако методология, но не как самостоятельная дисциплина, а как форма философской работы (предполагающая продумывание мысли и реализацию сформированного при этом замысла) явно предшествовала логике, поскольку без соответствующей методологической работы её вряд ли бы удалось создать. Другими словами, как форма философской работы методология предшествовала логике, обеспечивая её построение, но как самостоятельная дисциплина она сложилась значительно позднее логики, конкретно, только в XX столетии.

3. Логико-философский трактат Витгенштейна: методологическая реконструкция

В.В.Бибихин пытается понять Витгенштейна, прослеживая его интеллектуальную биографию, начиная с его участия в Первой мировой войне, вдумываясь в его письма и размышления, отчасти погружая творчество Витгенштейна в контекст философских и

[13] Конечно, когда логик приступает к построению своих правил или схем, он вынужден продумывать свои действия и построения, т. е. фактические действует как методолог. Однако эти моменты своего мышления он если и осознает, то относит не к логике, а к творчеству и интуиции.

логических идей XX столетия (А.Уайтхед, Г.Фреге, Рассел, Ф. де Соссюр, М.Хайдеггер). При этом он старается не схематизировать Витгенштейна, подводя его под ту или иную концепцию.

Ход мысли В.А.Суровцева в его диссертации иной – он высказывает определенную гипотезу о том, что делал Витгенштейн, и дальше последовательно интерпретирует с точки зрения этой гипотезы ЛФТ: «В качестве основного методологического принципа, – пишет Суровцев, – которым Витгенштейн руководствуется при построении своей философской системы, выявлен принцип автономии логики. Содержательно этот принцип означает, что логический анализ должен быть освобождён от онтологических и эпистемологических допущений и сориентирован только на особенности знаковых изображений, определяемых синтаксической структурой языка»[14].

Я тоже постараюсь мыслить концептуально, а не феноменологически, но в рамках гуманитарно ориентированной методологии. Читая «Дневники» Витгенштейна, начинаешь чувствовать личность, для которой мыслить, думать о природе логики и жить – это одно и то же. В этом смысле автор ЛФТ был не мистиком, как считают некоторые авторы, а *мирским эзотериком*. Мирской эзотерик представляет собой человека, живущего двойной жизнью[15]. С одной стороны, он здесь, в этом мире, живет, как и все, руководствуясь правилами социальной жизни и принципами повседневной реальности. Но с другой стороны, он – эзотерик, т. е. считает, что есть подлинная реальность (у каждого эзотерика она своя, «заточенная» на его личность) и настоящая жизнь только там. Для Витгенштейна такой подлинной реальностью была логика.

«Людвиг, – пишет Бибихин, – учился инженерному делу недолго не из-за недостатка способностей или интереса. Другое захватило его <…>

Об определяющих событиях своей жизни Витгенштейн молчит. Все сделанное им было сбережением того, о чем невозможно сказать. Он не выдавал в своей речи интимного. Его стиль строго

---

14 *Суровцев В.А.* Принцип автономии логики в философии раннего Витгенштейна: Автореф. дис… д-ра. филос. наук. Томск, 2001 (http://philosophy.ru/library/surovtsev/autoref.html).

15 См.: *Розин В.М.* Становление и особенности социальных институтов: Культурно-ист. и методол. анализ. М., 2012.

соблюдает границы области, куда объяснение не достает… *Ему ничего не интересно, кроме исканий мысли. Рядом с захваченностью ею все серо*. Но небывалое нельзя получить по желанию… Загадки, которыми Витгенштейн всегда говорил, отвечают тому неизвестному, чем он был захвачен. Мистическое – одно из его важных слов… Отрешенная чистота была нужна среди смуты для сохранения целости того, что не поддается представлению. Философ умеет своим словом хранить молчание, которое достойно питающей всех тайны»[16].

Будучи, по моему мнению, мирским эзотериком, Витгенштейн, конечно же, признавал обычную жизнь, но скорее как реальность, которая, по идее, должна постепенно преображаться под влиянием подлинной реальности. Подлинная же реальность осознавалась Витгенштейном как божественное и логическое одновременно.

Однако логика для Витгенштейна имеет и собственное измерение, собственную реальность, помимо сакральной и духовной. Причем не как реальность *ставшего*, а как те *вызовы*, на которые нужно было ответить, как то, что нужно было понять и открыть в творчестве. Не удавалось помыслить символическую логику, понять философски так, чтобы прояснить условия мыслимости решений Фреге и Гуссерля, так, чтобы утвердить символическую логику в оппозиции к традиционной, разрешив противоречие между ощущением автономии символической логики и ощущением её зависимости. Для Витгенштейна была очевидна автономия символической логики, её независимость от обычного мира и опыта, поскольку подлинная реальность не предполагает никакой другой.

Витгенштейн ощущал, что в рамках этого второго измерения логика не предполагает обоснования извне, поскольку не было никакой инстанции выше подлинной реальности, т. е. самой логики.

«Сформулировав в Дневниках 1914–1916 основной принцип философии логики: “Логика должна заботиться о себе сама”, – пишет Суровцев, – и последовательно эксплицировав его в ЛФТ, Витгенштейн заложил совершенно новые принципы исследования своеобразия знания. Он выводит формальную логику из-под начала онтологии и теории познания, считая, что при прояснении её основных понятий необходимо отталкиваться исключительно от особенностей символического языка. Логика как исследование

---

16 *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. С. 8–10, 12–13.

универсальных возможностей осмысленных утверждений не может быть фундирована никакой онтологией, как раз наоборот, поскольку именно логика устанавливает критерий осмысленности, любая онтология есть следствие логического прояснения возможных взаимосвязей структур описания. Как универсальный метод прояснения мыслей логика не может зависеть и ни от какой эпистемологии, поскольку теория познания рассматривается лишь как частная философская дисциплина»[17].

Наконец, можно говорить и еще об одном измерении логики у Витгенштейна. Логика – это движение мысли в построениях, формулах символической логики. Движение дискурсивное и самостоятельное, независимое от внелогической реальности. «Теперь нам понятно, – читаем мы в ЛФТ, – почему мы чувствуем, что мы владеем правильным логическим пониманием, если только все правильно в нашей символике»[18]. Истинность и ложность должна быть представлена в логических знаках, в обозначениях логики.

Так Витгенштейн понимает логику. Философскую работу он понимает иначе: во-первых, философия придает форму, проясняет мысль и язык.

«Цель философии – логическое прояснение мыслей. Философия не теория, а деятельность. Философская работа состоит по существу из разъяснений. Результат философии – не некоторое количество “философских предложений”, но прояснение предложений. Философия должна прояснять и строго разграничивать мысли, которые без этого являются как бы темными и расплывчатыми»[19].

При этом Витгенштейн, вероятно, опирается на Шопенгауера, который утверждает, что всецело доказательной не может быть ни одна наука, как не может здание висеть в воздухе: все ее доказательства должны сводиться к чему-нибудь наглядному и потому далее недоказуемому. Ибо весь мир рефлексии покоится и коренится в мире наглядном.

Только наглядность (и опыт) Витгенштейн понимает как наглядность логических формул и построений.

---

17 *Суровцев В.А.* Принцип автономии логики в философии раннего Витгенштейна: Автореф. дис… д-ра. филос. наук.

18 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. 4.1213 и 4.112. См.: http://philosophy.ru/library/witt/01/01.html.

19 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. 4.112.

Во-вторых, философия по Витгенштейну поверяет себя именно логикой. Только там, где она опирается на логику, она может высказываться ясно и понятно. Там же, где эта опора исчезает, необходимо молчать.

«4.114. Философия должна ставить границу мыслимому и тем самым немыслимому. Она должна ограничивать немыслимое изнутри через мыслимое.

4.116. Все то, что вообще может быть мыслимо, должно быть ясно мыслимо. Все то, что может быть сказано, должно быть ясно сказано».

«Содержание Заметок, – отмечает Суровцев, – приводит к специфическому образу философии, которая, с точки зрения Витгенштейна, "включает логику и метафизику; логика – её основа"… Причём именно логика как основа философии должна решать, что имеет место в доктринальных рамках метафизики, а не наоборот, как у Г.Фреге и Б.Рассела, где онтологические и эпистемологические предпосылки предопределяют содержание логики. Отсюда вытекает метод философии:»[20].

Нельзя сказать, что второе понимание философии Витгенштейн выдерживает везде и строго. Для этого нужно было бы написать ЛФТ в форме логического дискурса (аксиоматика, формулы, таблицы истинности), чего на самом деле нет. Напротив, перед нами вполне традиционный философский дискурс, отчасти напоминающий собой метафизические построения Аристотеля, местами схематизмы Платона, часто металогические рассуждения логиков.

В-третьих, философию Витгенштейн понимает почти по Платону: *философия создает новое видение, предъявляет новую реальность*. Спрашивается, каким образом? Философ ответил бы так: создавая новые понятия, мысля понятийно. Но Витгенштейн был в философии дилетантом. Отсюда «темнота» его текстов для философов.

«Во-первых, – отмечает Суровцев, – сложность и даже эзотеричность ранних работ связана с использованием символического аппарата, идей и методов современной логики. Последнее обстоятельство позволило Г.Райлу, одному из учеников Витгенштейна, как-то заметить, что "Трактат в значительной мере закрытая книга для тех, кто не понимает его технического оснащения. Редко кто может прочитать его без чувства,

20 *Суровцев В.А.* Принцип автономии логики в философии раннего Витгенштейна: Автореф. дис… д-ра. филос. наук.

что происходит нечто важное, но лишь некоторые могут сказать, что именно”. Поэтому любой сколько-нибудь подробный анализ философии раннего Витгенштейна предполагает основательное знакомство с аппаратом современной логики… Действительно, исходный пункт размышлений Витгенштейна, несмотря на многообразие следствий, выходящих за рамки сугубо внутренних потребностей логики, по сути, сводится к интерпретации достижений современного формально-логического аппарата, предложенного Фреге и Расселом взамен традиционного, берущего начало ещё с Аристотеля…

Вторая проблема относится скорее к стилевым, нежели к содержательным особенностям ранних работ… возникает ощущение, что они специально писались, как бы предполагая будущий комментарий. Основной текст раннего Витгенштейна представляет собой совокупность упорядоченных и пронумерованных афоризмов, содержащих внутренние отсылки. Структура ЛФТ не имеет аналогий в западной традиции и скорее напоминает классические тексты индийских философских систем, которые специально создавались таким образом, чтобы каждое положение сопровождалось и в значительной степени прояснялось последующим комментарием, зачастую написанным самим автором текста. Подобных автокомментариев Витгенштейн не оставил. Скорее, он затемнил суть дела, указав принцип нумерации афоризмов, где каждый номер не только отсылает к главной мысли, к которой относится данное замечание, но и субординирует её в рамках тематического раздела. Подобный ход создавал видимость того, что экспозиция развиваемых идей задана однозначно, где главные ходы мысли начинают рубрикации, а второстепенные образуют их фурнитуру, в соответствии с нумерацией развивая содержание основных. И поскольку в композиционном единстве ЛФТ не откажешь, это было бы вполне оправданно, если бы сам Витгенштейн, как показали исследования, сплошь и рядом не отступал от принятой им системы компоновки афоризмов.

По-видимому, окончательно разрушил миф об однозначной композиционной определённости ЛФТ Э.Стениус, продемонстрировав это на множестве примеров. Считая, что Витгенштейн “скорее чувствовал, нежели точно знал”, как нужно расставить афоризмы, Стениус передаёт процесс организации этого произведения во власть художественного гения, сравнивая композиционное единство ЛФТ с композиционным единством музыкального произведения, где есть свой ритм с главными и второстепенными темами, тональностями, темпом и т. д., регулируемыми нумерацией.

Замечания Стениуса стали ещё более обоснованными после того, как Г.-Х. фон Вригтом была обнаружена и опубликована одна из ранних версий ЛФТ, где целый ряд фрагментов упорядочен и пронуме-

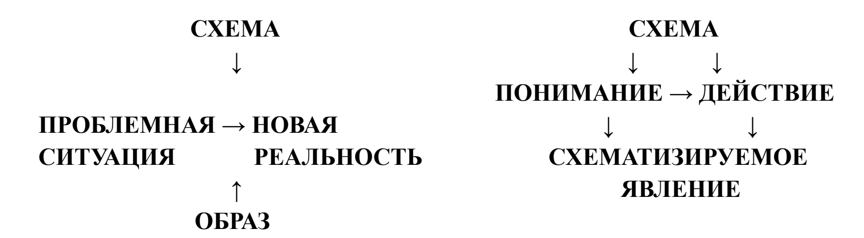
рован совершенно по-иному. Впрочем, данные замечания нисколько не противоречат установке самого Витгенштейна, который ещё в заметках 1913 года не считал философию дедуктивной наукой. Он, в частности, писал: "В философии нет умозаключений; она – чисто дескриптивна". В самом деле, строгой последовательной экспозиции можно было бы ожидать лишь тогда, когда связь афоризмов представляла бы собой связь посылок и заключений. Но ЛФТ – это тот случай, когда последовательность изложения нельзя оправдать дедукцией из очевидных оснований, поскольку сами эти основания есть лишь следствие автономности логики, т. е. определённой философской установки, которую Витгенштейн положил в фундамент своей конструкции. Отсюда и дескриптивный характер ранних работ с их системой перекрёстных отсылок. Последние же как раз и указывают на невозможность применения дедукции. В системе умозаключений не может быть взаимоотсылок – это был бы circulus in demonstrando и, следовательно, это была бы мнимая дедукция. Увидеть и описать – вот метод исследования. Главное – знать, куда смотреть. В данном случае вполне можно согласиться с мнением Г.Энском: "Эта книга завладела умами людей, оставаясь в то же время во многих местах исключительно тёмной <…> Трактат не строится как последовательный вывод из посылок; если мы хотим найти основание для его понимания, мы должны посмотреть в середину, а не в начало.

Таким образом, если связь афоризмов, прослеживаемая в нумерации, лишь относительна, то вполне допустимы рекомбинации, порождающие, подобно машине Раймонда Луллия, новые грани понимания. Продолжая музыкальную аналогию Стениуса, можно сказать, что отказ рассматривать структуру ЛФТ, а следовательно, и композиционное единство всей ранней философии Витгенштейна, как однозначно заданное, приводит к тому, что стремление к "одноголосице", удовлетворяющей всех, заменяется сознательным "многоголосием", порождающим всё новые и новые интерпретации, зависящие не только от вчитывания в оригинальный текст, но и от новейших разработок в области формальной логики. Каждый исследователь создаёт собственную аранжировку»[21].

Как же в этом случае предъявлять новую реальность? Ну, так же, как её в «Пире» вводил Платон, – с помощью схем. Схемы представляют собой особые построения (в графической или

[21] *Суровцев В.А.* Принцип автономии логики в философии раннего Витгенштейна: Автореф. дис… д-ра. филос. наук.

нарративной форме), которые изобретаются с целью разрешения проблемных ситуаций. Они задают новую реальность, позволяя понять явление и действовать. Необходимое условие изобретения схем и работы с ними – означение. Схемы отличаются от схематизируемого явления.



Забегая вперед, заполним «места» данных двух уже *методологических схем* (в отличие от обычных схем, они создаются в рамках методологии и часто с использованием понятия «схема»). Проблемную ситуацию, с которой имел дело Витгенштейн, мы охарактеризовали выше (это потребность в философском осмыслении становящейся символической логики, необходимость и невозможность помыслить решение её творцов, неразличение двух исторических типов логик, разрешение противоречия между ощущением автономии символической логики и ощущением её зависимости от традиционной логики). Новая реальность и понимание появляются в результате прочтения и осмысления ЛФТ (сюда входят и разъяснения комментаторов).

Схема задается нарративными построениями ЛФТ, прежде всего собственно онтологическими схемами (два слоя – мир и действительность, связанные определенными отношениями; конфигурации, составленные из таких составляющих, как факты, объекты, события, предложения, ситуации, предметы, знаки, язык и др.).

Кроме схем в ЛФТ есть что-то напоминающее методологические предписания (например, описание способа логического анализа или реконструкции предложений[22]); встречаются и формулировки принципов и даже рефлексивных отношений, что тоже мо-

[22] Вот один из примеров. «Очевидно, что при анализе предложений мы должны доходить до элементарных предложений, которые состоят из непосредственной связи имен» (*Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. 4.221).

жет быть отнесено к методологии (но и философии)[23]. В качестве схематизируемого явления выступают, с одной стороны, практика и опыт работы логиков (Фреге, Рассела, самого Витгенштейна), с другой – реализованные позднее варианты логики, *на которых сказалось влияние идей Витгенштейна*.

Сразу стоит развести позиции самого автора ЛФТ и его комментаторов. Большинство последних, за редким исключением, рассматривают ЛФТ как философское построение. Вот один из примеров:

«Общая логическая картина мира (или онтология), – пишет известный переводчик и комментатор ЛФТ М.С.Козлова, – которая вырисовывается в ЛФТ, такова. Ее праэлементы – ОБЪЕКТЫ. Им присуща возможность включаться в СО-БЫТИЯ и уже в их составе вписываться в ФАКТИЧЕСКИЕ ситуации. Будучи взаимосвязаны с тем или иным событием, объекты вместе с тем САМОСТОЯТЕЛЬНЫ, поскольку наличествуют во всех возможных ситуациях (2.0122). Поэтому они характеризуются как СУБСТАНЦИЯ МИРА, ПРЕБЫВАЮЩЕЕ. Что же касается ФАКТОВ (включая и элементарные факты, или со-бытия), то они мыслятся как СТАНОВЯЩЕЕСЯ, меняющее свои конфигурации. Кроме того, факты вариабельны, подвижны еще и потому, что не являются чем-то просто ДАННЫМ. [Автор ЛФТ – мыслитель XX в., освоивший уроки кантианства и весьма далекий от представлений о непосредственной данности объектов и фактов субъекту. Его ориентир – «Мир как представление».]. Их можно вычленять, группировать и рассматривать с разных позиций, т. е. воспринимать как разные факты. Вспомним хотя бы схематичный куб, который видят то так, то этак, или неодинаковое описание, структурирование мира в раз-

[23] Ими завершается «Логико-философский трактат»: «6.53. Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано» (следовательно, кроме предложений естествознания, т. е. того, что не имеет ничего общего с философией, и затем всегда, когда кто-нибудь захочет сказать нечто метафизическое, показать ему, что он не дал никакого значения некоторым знакам в своих предложениях. Этот метод был бы неудовлетворителен для нашего собеседника – он не чувствовал бы, что мы учим его философии, но все же это был бы единственный строго правильный метод).
«6.54. Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью – на них – выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как он взберется по ней наверх). Он должен преодолеть эти предложения, лишь тогда он правильно увидит мир».

ных “сетках” механики и др. Витгенштейн, имевший хорошую инженерную, математическую и естественнонаучную базу, прекрасно понимал, что значит – пролить новый свет на факты, подойти к ним с иных позиций. Эта проблематика выйдет, на первый план и получит более полное развитие в “Философских исследованиях” (“видение аспекта” и др.), на она уже намечена и в ЛФТ»[24].

Однако, по моему мнению, ЛФТ не понятийное построение, а главным образом система согласованных между собой схем. Схема же разными субъектами может быть прочитана по-разному. Кроме того, поскольку реальность, заданная схемой, еще понятийно не проработана, она не может быть принципиально прочитана (истолкована) однозначно. Например, если мы не знаем, что Платон стремится построить непротиворечивые понятия, заданные определениями, то схемы вынашивания духовных плодов в «Пире» могут быть прочитаны и поняты как угодно. Но если мы знаем, куда хотим прийти, например, как Бибихин, в феноменологию или, как Козлова, – в философскую онтологию, то в этом случае, конечно, можно дать однозначную интерпретацию понимания схемы.

Однако ведь Витгенштейн не указывает, куда он хочет идти. Более того, кажется, что его устраивает реальность, заданная схемами и слабыми методологическими соображениями. Кстати, поэтому же Витгенштейн не мог объяснить свои построения. Схемы изобретаются, предлагаются научному сообществу, но объяснены быть не могут (в лучшем случае можно показать, как с ними работать). Если все же схемы начинают понятийно осмысляться, то на их основе создаются идеальные объекты (иногда онтология).

Так, например, ставил вопрос о схемах Г.П.Щедровицкий в статье 1966 г. «Заметки о мышлении по схемам двойного знания». «Мы, – пишет он, – строим схемы, конструируя их на основе имеющихся у нас других схем, а также различных методологических соображений. При этом, чтобы добиться целостного изображения изучаемой эмпирической реальности, мы устанавливаем между используемыми для конструирования элементарными схемами определенные связи. Но нельзя ограничиться простым полаганием существования в объекте тех зависимостей, отношений и связей, которые представлены на изображении. Нужно построить эту структуру

[24] *Козлова М.С.* Комментарии к переводу «Логико-философского трактата» (1994) (http://philosophy.ru/library/witt/witt94.html).

и тем самым показать и доказать, что зависимостям, отношениям и связям, представленным в схеме, действительно соответствуют особые зависимости, отношения или связи в самом объекте»[25].

«Я говорю: мы должны породить эту структуру, мы должны ее осознать, осмыслить, мы ее должны нарисовать, мы ее должны перед всеми положить. И теперь она становится тем, что осваивается как форма и содержание. Теперь она стала неким знанием, употребляемым в онтологической картине. И это есть результат нашей работы. Мы должны это нарисовать»[26].

Вспомним теперь, каким образом схемы осмысляет Платон. Схема («правдоподобный миф»), утверждает Платон, – это не идея (не объект, сказали бы мы), а то, что *сходно* с идеей. «Но в каждом рассуждении, – пишет Платон, – важно избрать сообразное с природой начало. Поэтому относительно изображения и прообраза надо принять вот какое различение: слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно изъясняет. О непреложном, устойчивом и мыслимом предмете и слово должно быть непреложным и устойчивым; в той мере, в какой оно может обладать неопровержимостью и бесспорностью, ни одно из этих свойств не может отсутствовать. Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно. Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере. А потому не удивляйся, Сократ, что мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких, как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего»[27].

Схема, по Платону, подводит нас к идее, в ней идея задается, но как бы не до конца. Чтобы идея стала идеей, сказал бы Платон, нужно еще совершить прыжок: от правдоподобных рассуждений

---

[25] *Щедровицкий Г.П.* Заметки о мышлении по схемам двойного знания // *Щедровицкий Г.П.* Избр. тр. М., 1995. С. 474–475.

[26] ОДИ-1 // Организационно-деятельностные игры. М., 2006. С. 365.

[27] *Платон*. Тимей // *Платон*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 433.

нужно перейти к собственно мышлению и познанию. Конкретно, для Платона показателем познания выступает определение. Если определение найдено, то идея задана и можно быть уверенным, что наша мысль и рассуждения непротиворечивы.

Сравнивая представления о схемах у Платона и Щедровицкого, мы может сформулировать следующую гипотезу: *схемы создаются как предварительное условие познания, они позволяют задать основные характеристики объекта изучения, подводят нас к нему, но только подводят, собственно изучение этого объекта разворачивается в сфере познания, однако часто только на схемах мы может нащупать основные характеристики объекта, который мы исследуем*[28].

В комментариях к ЛФТ М.С.Козлова довольно близко подходит к пониманию, близкому нашему. Однако у нее нет понятия «схема», она предпочитает говорить, «что картина мира в ЛФТ мыслится не как отражаемое в логическом “зеркале” мозаичное панно, составленное из неких устойчивых фактов и сохраняющее свой постоянный “узор”; это – скорее панно с меняющимся “узором”, некий логический калейдоскоп, способный давать разные конфигурации варьируемых фактов», «“двухслойность” онтологии ЛФТ позволяет строить логические картины действительности, то есть пробные логические проекции ситуаций», что «оба уровня онтологии ФЕНОМЕНАЛЬНЫ, т. е. выступают как два “слоя” – ЛОГИЧЕСКИЙ И РЕАЛЬНЫЙ – познавательного опыта»[29].

---

[28] Правда, существуют и другие типы схем. Например, «инженерные и проектные схемы» или «направляющие схемы». Их основная функция не ориентирована на познание, а на проектирование, расчеты, управление поведением. См. подробнее: *Розин В.М.* Семиотические исследования. М., 2001; *Розин В.М.* Введение в схемологию. Схемы в философии, культуре, науке, проектировании. М., 2011.

[29] *Козлова М.С.* Комментарии к переводу «Логико-философского трактата» (1994) (http://philosophy.ru/library/witt/witt94.html).

4. Принципиальная методологическая схема структуры ЛФТ

Проанализируем, каким образом Витгенштейн в ЛФТ мог разрешить проблемную ситуацию, которая перед ним стояла. Конечно, сам автор ЛФТ не мыслил свои действия как ответ на вызовы времени и разрешение проблемной ситуации, все эти понятия методологические, необходимые для реконструкции ЛФТ. Судя по дневникам, для Витгенштейна проблема была в другом: как жить достойно в невыносимых условиях войны и что такое логика, причем не как две разные задачи, а как одна. Но логика не совпадала с жизнью, не вписывалась в привычные представления о том, что существует, как устроена реальность, каков мир.

Чтобы разрешить это экзистенциальное противоречие (как оно видится мне), Витгенштейн начинает размышлять о логике не в плане её обычной проблематики, с которой он познакомился у Фреге и Рассела, а иначе: он стал выяснять её эпистемологические и бытийственные основания. Такой ход позволял помыслить логику не только саму по себе, но и как условие собственной жизни.

Каковы же эпистемологические и бытийственные основания логики? Феномены *тождества* и *тавтологии*. Но именно эти процедуры (в эпистемологическом плане) лежали в основании символической логики как программы обоснования в гильбертовском духе: решение задач обоснования логики (т. е. металогических) выливалось в обсуждение вопросов *тавтологии, тождества и различия* логических построений, а также *сведения и преобразования* одних логических построений к другим.

«17.10.1913 Расселу, – пишет Бибихин, – сообщается текущая тема, тожество. В письме ему же 29.10.1913 тожество распространяется на всякое повторение одного и того же символа в логической записи.

“Тожество самый Дьявол и есть, и невероятно важно; намного важнее, чем я думал. Оно прямо связано – больше чего бы то ни было – с самыми фундаментальными вопросами, особенно с вопросами, касающимися появления того же аргумента в разных местах функции”[30].

[30] *Wittgenstein L.* Briefwechsel mit B.Russell, G.E.Moore, J.M.Keynes, F.P.Ramsey, W.Eccles, P.Engelmann und L. von Ficker. Frankfurt a/M., 1980. S. 242.

В приписке 30.10.1913 говорится, что “вчерашнего дня” еще “совершенно новые идеи пришли мне в голову”: не следует ли вся Логика из одной только пропозиции? В письмах к Расселу этого времени Витгенштейн переходит на немецкий, что означает у него повышенную серьезность, и в конце 1913 года почти ультимативно требует принять, что все пропозиции логики суть обобщения тавтологий и, наоборот, все обобщения тавтологий суть положения логики.

“Вопрос о существе тожества не решается, пока не прояснено существо тавтологии. А вопрос о нем есть основной вопрос всей логики (Расселу 15.12.1913). Приходилось ли вам когда думать о природе тавтологии? Вот что меня сейчас тревожит” (Джорджу Муру на почтовой открытке 30.1.1914).

“Одиночество здесь мне бесконечно благотворно и мне кажется, что жизни среди людей я теперь бы не перенес. Во мне всё в брожении! Великий вопрос теперь: как создать систему знаков, в которой всякая тавтология позволяет одним и тем же образом опознать себя как тавтологию? Это основная проблема логики! – Я уверен, что никогда в своей жизни ничего не опубликую. Но после моей смерти Ты должен отдать в печать ту книжку моих дневников, где написана вся эта история”»[31].

С точки зрения эпистемологии тождество и тавтология – процедуры познания, с бытийственной же позиции – это «кирпичики», с помощью которых может быть построено «здание бытия» (возможно, «атомарные факты» в ЛФТ соответствуют тавтологии, а просто «факты» – тождеству). Вообще-то в философии такую роль, как я показываю, играют категории (они и элемент бытия, и правильные схемы познания), но Вингенштейн работает с категориями как с простыми схемами реальности. Во всяком случае, ясно, куда двигался Витгенштейн: он открывает бытие (мир), который является одновременно и обычным миром, и логикой, *открывает (выстраивает) за счет перехода от эпистемологических оснований к онтологическим*. Вот здесь и понадобились схемы, ведь их основная функция – обеспечить переход от экзистенций и установок личности (проблемной ситуации) к новой реальности (онтологии)[32].

---

31 *Wittgenstein L.* Briefwechsel... S. 45–46. *Бибихин В.В.* Цит. соч. С. 31–37.

32 Проблемная ситуация может быть прочитана двояко: с точки зрения индивида (тогда это проблемы и вызовы времени, на которые он пытается ответить) и с точки зрения культуры, тогда это разрывы и напряжения, осознаваемые по-разному разными индивидами (объективность этих разрывов и напряжений выявляется в реконструкции).

Помимо уже названной линии перехода от категорий тождество и тавтология к представлениям типа «мир», «факты», «объекты», «предметы», «ситуации», «субстанция», вероятно, в творчестве Витгенштейна можно выделить еще четыре основные линии перехода.

Во-первых, переход от различения и оценки на подлинность традиционной логики и символической. Вингенштейн не мог игнорировать тот факт, что символическая логика в своих построениях опирается на рассуждения и традиционную логику (одним образом на стадии построения символического дискурса, другим – на стадии его функционирования). Но утверждение автономии символической логики предполагало в плане ощущения реальности несимметричность: реальность символической логики – это основная реальность (подлинная), а реальность рассуждений и традиционной логики – реальность производная и вторичная. «Мысля схемами», Витгенштейн выражает и артикулирует эти свои ощущения в конструкции «Мир – действительность», в которой эти две реальности (слоя) связаны между собой, с одной стороны, отношением соответствия (моделирования), с другой – конституирования.

Если проанализировать пункты 2.1., 2.2. и 4.01 вместе с их подпунктами в «Логико-философском трактате», то можно осознать, что отношение соответствия предложений и действительности относится к познавательному плану, а конституирования – к совершенно другому, скорее инженерному. С этой точки зрения непонятно, что такое «действительность». Витгенштейн говорит о ней, как о том, что существует: её надо достигать, моделировать. Но что тогда означает «конституирование»? Может быть, становление (формирование)? В этом случае можно было бы понять тезис: «Мы *создаем* для себя образы фактов». Однако для Витгенштейна совершенно не характерен анализ становления.

Теперь другой вопрос: если образы («рисунки», по Бибихину) задают факты и затем предметы действительности, то чем руководствуется логик, что его обусловливает в этом творчестве. Если, по Витгенштейну, мышление и логика совпадают («2.221. То, что образ изображает, есть его смысл. 3. Логический образ фактов есть мысль»), то и построение образов фактов происхо-

дит в логике. Получается, что логика задает сама себя, а Витгенштейн её агент. Но Витгенштейн осознает свою роль иначе, говоря о границе:

«5.621. Мир – и жизнь едины.

5.63. Я есть мой мир (микрокосм).

5.632. Субъект не принадлежит миру, но он есть граница мира.

5.641. Следовательно, действительно имеется смысл, в котором в философии можно не психологически говорить о Я. Я выступает в философии благодаря тому, что "мир есть мой мир". Философское Я есть не человек, человеческое тело и человеческая душа, о которой говорится в психологии, но метафизический субъект, граница – а не часть мира».

Почему граница? Возможно, потому, что помыслить Я строго (логически) невозможно. Для этого нужно положить Я в качестве объекта собственного рассуждения, т. е. того же Я. Но Витгенштейн отказывается вводить и обсуждать рефлексию. Самое большее, на что он идет, говорить о границе. Это некоторый компромисс: Я – и обычное Я, и не Я, – это граница.

Постулирование двух реальностей (мира и действительности), естественно, спровоцировало вопрос о том, как они связаны объективно, а не только по процедурам (подобие и конституирование). Чтобы задать эту связь, Витгенштейн обратился, как показывают пункты 3.23, 3.33 его трактата, к семиотике.

«3.23. Требование возможности простого знака есть требование определенности смысла.

3.262. То, что не может выражаться в знаке, выявляется при его применении. То, что скрывают знаки, показывает их применение.

3.327. Знак определяет логическую форму только вместе со своим логико-синтаксическим применением.

3.328. Если знак не необходим, то он не имеет значения. В этом смысл "бритвы" Оккама.

3.33. В логическом синтаксисе значение знака не должно играть никакой роли; должна быть возможна разработка логического синтаксиса без всякого упоминания о значении знака; она должна предполагать только описание выражений.

3.331. Исходя из этого замечания, мы пересмотрим расселовскую "теорию типов". Ошибка Рассела проявилась в том, что при разработке своих символических правил он должен был говорить о значении знаков[33].

3.332. Ни одно предложение не может высказывать что-либо о самом себе, потому что пропозициональный знак не может содержаться в самом себе (это есть вся "теория типов")».

При этом, как показывает Бибихин, Витгенштен принимает трактовку семиотики по Ф. де Соссюру. «Лишь упомянув о том, – пишет Бибихин, – что Соссюр и Витгенштейн одинаково замечают, насколько мало шахматная игра имеет отношения к материалу шахматных фигур, остановимся на том, что у обоих знаки соотносятся прежде всего между собой и лишь через свою "структуру" отображают действительность. Одно-однозначная привязка знаков к предметам строго запрещена. У Витгенштейна эта мысль повторяется не раз. Соссюр настаивает на ней со всей решительностью»[34].

Вторая линия состояла в переходе от работы символического логика по конструированию искусственного языка и записи предложений в нем к утверждениям в ЛФТ, касающихся языка, знаков, предложений, деконструкции их (а фактически, наоборот, конструирования предложений в языке символической логике), атомарных фактов как предела анализа предложений («4.1. Предложение изображает существование и несуществование атомарных фактов»).

Третья линия – переход от анализа предложений на истинность и ложность к утверждению, что анализ истинности обязательно предполагает испытание на ложность, а сам мир устроен так, что всегда поляризуется по отношению к оппозиции «истина-ложь». «Что я хочу сказать, это что мы *только* тогда понимаем фразу, если знаем и то, что будет иметь место, если она *ложна, и* что – если она *истинна»*[35].

4.023. Предложение должно определять действительность до такой степени, чтобы достаточно было сказать "Да" или "Нет", для приведения его в соответствие с действительностью». «4.26. Указание всех истинных

---

33 См. оценку достижений Рассела в кн.: *Блинов А.К., Ладов В.А., Лебедев М.В.* Аналитическая философия (http://www.niv.ru/doc/philosophy/philosophy-analytic/014.htm).

34 *Бибихин В.В.* Цит. соч. С. 101.

35 *Wittgenstein L.* Briefwechsel… S. 242.

элементарных предложений полностью описывает мир. Мир полностью описывается указанием всех элементарных предложений вместе с указанием того, какие из них истинны, а какие ложны.

Четвертая линия, возможно, не совсем четкая, с точки зрения нашей гипотезы, представляла собой объяснение возможности автономной работы в дискурсе символической логики. Здесь Витгенштейн от установок, касающихся независимости построений и работы логика от традиционной логики и обычных рассуждений, а также возможности решать все логические проблемы и задачи в плоскость самого этого дискурса, переходит к утверждению о том, что предложения (по Бибихину, фразы) сами показывают логические отношения. Сами, однако, не означает, что их можно просто созерцать. Все-таки необходима логическая работа (реконструкция предложений, построение образов-рисунков, движение в них и прочее). При этом предложение Витгенштейн вынужден трактовать несколькими различными способами: с одной стороны, как обычное предложение на втором уровне (действительности), с другой – как предложение, которое реконструируется в языке символической логики на первом уровне (мира), с третьей стороны, оно трактуется именно как то, что «показывает». Специального языка для этого третьего понимания у Витгенштейна нет. Бибихин предлагает переводить «предложение» как фразу и «образ» как рисунок. При этом, обсуждая, что такое рисунок, он, на мой взгляд, приближается к понятию «схема».

«На рисунке, – размышляет Бибихин, – двое фехтующих. Дерутся ли между собой A и B в действительности? Возможно, нет.



Я нарисовал то, что могло быть, чего я хочу или чего боюсь, что мне померещилось. Рисунок может изображать отношения, которые не имеют места!!! Как это возможно?”[36].

…Высказывание есть рисунок, или набросок, в котором мы, пробуя мир, составляем вещи, стремясь вовсе не обязательно к тому, чтобы они составились как в действительности. Что мы пробуем? Чтобы получи-

[36] *Wittgenstein L.* Werkausgabe. 8 Bd. Frankfurt a/M., 1984. Vol. 1. S. 95.

лось; чтобы было лучше. Сами ли мы при этом удваиваем действительность? Нет. Не мы создали помимо действительности другой второй символический мир, а с самого начала всегда уже имели дело с двумя.

Описание мира через фразы возможно только потому, что означаемое не есть свой собственный знак!

Действительность исходно отмечена лишением. Сама по себе она ничего не значит. Чтобы сделать ее значащей, нужны существа, составляющие ее рисунки. Как существа, имеющие такое свойство, мы принадлежим действительности. Тожество логического рисунка и действительности развертывается на фоне ее исходного раздвоения. Речь не добавление, пристроенное к вещам задним числом. …Рисунок никогда не станет тем же, что действительность. Он, однако, может оказаться тем самым <…> Толкование проскакивает мимо простого и первого, факта существования рисунка. Он появился, предложил себя, вдвинулся в мир. Рисунок есть факт не хуже других фактов, мы видели, не благодаря своей похожести или непохожести на изображенное, а как человеческий поступок измерения мира при существовавшей возможности не делать этого <…> Говоря "рисунок", Витгенштейн имеет в виду логическое изображение, предполагающее границу между да и нет[37].

Однако у самого Витгенштейна этих рассуждений нет. В то же время Витгенштейн, как известно, начинал как инженер. Нельзя ли предположить, что невольно он смотрел на логические построения как на схемы, с которыми инженер имеет дело на каждом шагу. Если не вдаваться в анализ инженерных схем, то кажется, что они именно показывают, как устроено изделие. Кроме того, инженерные схемы тесно связаны с расчетами, которые легко отождествить с логическими преобразованиями. Все это, правда, догадки, подтвердить которые фактами высказываний самого автора ЛФТ я не могу.

Реально же идея показа у многих философов и логиков вызывает непонимание.

«…безнадежно и собственно даже возмутительно ошибочна, так что не представляется перспектив для объяснения соответствия утверждения с фактом"[38].

«В начале учебного года 1946–1947 Поппер был приглашен в Клуб моральных наук Кембриджского университета прочитать о какой-нибудь философской головоломке, philosophical puzzle. Согласно его собствен-

---

37 *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. С. 56–58, 166–167.

38 *Popper C.* Unended Quest. An Intellectual Autobiography. Glasgow, 1976. P. 141.

ному отчету он сразу догадался, что формулировка темы принадлежит Витгенштейну: проблем у философии нет, есть только пазлы, путаницы, где достаточно сложить обрывки в целое, чтобы увидеть мнимость всего, над чем веками бьются умы. Поппер приехал и с вызовом начал говорить – это было 26 октября 1946 в кабинете Брейсвейта в Королевском колледже Кембриджа, – наоборот, на тему “Есть ли у философии проблемы?”. Кто думает, начал он, что у философии настоящих проблем нет, тот бессознательно черпает энергию своего вызова в важной философской проблеме. По воспоминаниям Поппера Витгенштейн тут вскочил с громким и, похоже, сердитым возгласом, что исходная формулировка темы принадлежит ему. Когда Поппер пытался продолжать о том, что не будь в философии серьезных проблем, сам он не стал бы философом, ибо только эти проблемы оправдывают философскую жизнь, Витгенштейн снова вскочил и стал распространяться о пазлах. Попперу удалось, улучив момент, вручить ему свой список философских проблем. Витгенштейн их отвергал одну за другой, судя рискованно, себе во вред. Познаем ли мы вещи чувствами? Логика, не философия. Пользуемся ли индукцией в приобретении знания? Логика, не философия. Существует ли потенциальная и актуальная бесконечность? Математика. Существуют ли значимые нравственные нормы?

В этот момент Витгенштейн, сидевший возле камина и нервно поигрывавший кочергой, которую он иногда использовал как дирижерскую палочку, чтобы придать весомость своим утверждениям, бросил мне вызов: “Приведите пример нравственной нормы!” Я ответил: “Не угрожать приглашенным лекторам кочергой”. Тут Витгенштейн в ярости бросил кочергу и выбежал из помещения, хлопнув дверью за собой»[39].

Впрочем, отношение к Витгенштейну, показывает Бибихин, всегда было непростым.

«После его второго и окончательного приезда в Англию в 1929 появились почти сразу разоблачительные стихи Джулиан Белл, вскоре опубликованные в лондонской антологии военной и послевоенной сатиры:

“Болтает чушь, нагромождает фразы, обет молчанья свой не выполнив ни разу. У него этика, у него эстетика, он ведет речи о дне и ночи, одно называет хорошим, другое дурным, правильным или неправильным. Вселенная плывет себе своим размеченным путем, он протаскивает знание из какого-то секретного источника: по сути мистик, закоренелый и откровенный, старинный враг вернулся снова; тот, кто на своем прямом опыте якобы знает вещи за пределами всякого знания и всякого смысла...

[39] *Popper C.* Unended Quest. An Intellectual Autobiography. P. 123.

В диких завихрениях его ума роятся тайны, сокрытые от трезвого мира; добро и зло, восторг и грех он не ищет вовне себя, но находит внутри себя... Он возводит в добродетель собственные пороки и отвергает то, что не может понять"»[40].

Со своей стороны, отмечу следующее. Обычное предложение, как бы его ни трактовать, не является схемой. А вот предложение, построенное на основе формул и правил символической логики, действительно, схема, позволяющая обсуждать построенную структуру на истинность и ложность и решать другие логические задачи[41]. Сложной схемой является и таблица истинности. Аксиоматическое построение в логике, возможно, тоже является схемой, но, чтобы убедиться в этом или, наоборот, отвергнуть это предположение, необходимо специальное исследование.

Для Бибихина все построения Витгенштейна выглядят как верные, почти гениальные. Я так не думаю. Витгенштейн создал язык (схем и нарративов), в котором можно было описать и осмыслить работу и видение символических логиков. И многие логики, работающие в этом русле, берут этот язык на вооружение. Но ведь одновременно они берут на вооружение и все основные мифы символической логики. А именно, что традиционная логика «безнадежна устарела», что символическая логика не нуждается в традиционной, что дискурс символической логики автономен, что можно развертывать дискурс, не опираясь на обычные рассуждения и законы традиционной логики, что мышление не выходит за пределы логики, совпадает с ней, что логика – это только симво-

[40] Gherard Vines (ed.) Whips and Scorpions: Specimens of Modern Satiric Verse, 1914–1931. L., 1932. P. 21–30, цит. по: Essays on Wittgenstein's Tractatus / Ed. by I.M.Copi and R.W.Beard. L., 1966. P. 67–73.

[41] Ср. «Хотя *внутри* логики исчислений, – пишет Бибихин, – всё условно, уславливаясь, она опиралась на безусловную базу. Фраза обеспечена необязательностью каждый раз объяснять, что она такое; она не нуждается в представлении и умеет сама позаботиться о себе. Формальные логики понимают это в смысле разрешения строить на этом свойстве фразы свои конструкции, к чему немедленно и приступают. Витгенштейн в своей философской логике весь захвачен тем чудом, что фразовую форму не надо ничем подпирать. Она стоит сама на себе и в этом смысле совпадает с бытием, которое тоже не нуждается ни в чем другом, чтобы быть. Когда фундаментальное дано, всё остальное будет катиться как по рельсам. Здесь развернется простор для формальной логики» (*Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. С. 215).

лическая логика, что современный кризис логики связан с недостаточной её обоснованностью (а когда пытаются это обоснование строго провести, то получают просто еще одну логику, не лучше остальных). В этом плане Витгенштейн, с одной стороны, действительно, обеспечил условия для становления символической логики, а с другой – твердой рукой направил её к будущему кризису. Вот, например, чем заканчивает свои размышления А.Карпенко: «В связи с этим возникает *фундаментальный* вопрос о существовании конструкции под названием ЛОГИКА. Написание всего этого раздела, да и всей статьи, свидетельствует, что такой конструкции нет, и не может быть»[42]. Можно указать и на другие проблемы.

С одной стороны, Витгенштейн отличает реальность (онтологию) символической логики от реальности обычного мира, но с другой – подобно Платону, утверждавшему, что вещи существуют по приобщению к идеям, считает, что в обычных предложениях и рассуждениях *скрыты* собственно логические отношения. Отсюда его представления о «внутренних отношениях», представленные в тезисах 4.122, 4.1221 и далее.

На самом же деле здесь неадекватное объяснение: в обычных предложениях и рассуждениях нет никаких внутренних отношений и структур, но поскольку в символической логике эти предложения и рассуждения заменяются специально построенными конструкциями (формулами, таблицами истинности), то кажется, что последние скрыты в этих обычных предложениях и рассуждениях. Другое заблуждение касается *употребления* знаков. Они тоже отнесены Витгенштейном к внутреннему плану. Спрашивается, почему? А потому, что употребление знаков невозможно промоделировать в языке символической логике. Интересно, что Бибихин идет здесь за автором ЛФТ, доказывая, что так и должно быть. Аргументирует он необходимость внутренних отношений, правда, исходя их феноменологического дискурса, отношение к которому Витгенштейн ясно не высказывал.

«Отношение, – пишет Бибихин, – устанавливаемое каждый раз заново и каждый раз по-своему применением знака, невидимо. Оно остается логическим, т. е. имеет уже известную нам опору, а именно в тожестве, которое ушло теперь из внешнего знака во внутренний. Тожество перено-

42 *Карпенко А.С.* Логика на рубеже тысячелетия (http://philosophy.ru/library/logic/karpenko/01.html).

сится на невидимое в знаке, на “внутреннее отношение”. Это последнее оказывается однако в более фундаментальном отношении тожеством, потому что внутреннему, ничем не фиксированному, уже не на что больше опереться. Тожество встроено во внутреннее отношение как его база.

Витгенштейн надеялся добраться до тожества в означаемом через логическое в знаке и заметил, вглядываясь, что знак всегда подан по-разному способом его применения. Оказалось, что логически тем же, что означаемое, должны быть оба вместе, знак и способ его применения. Задача затрудняется не умножением моментов, за которыми надо следить (следили за одним знаком, теперь их оказалось два, внешний и внутренний), а интересным образом: требуя новых упражнений в невидимом и отчета о том, что принципиально не показывает себя. Ситуация красивая: чем глубже исследование, тем больше оно имеет дело с целым <…>

Освоимся в ситуации, в которой мы оказались. Логическая форма переместилась во “внутреннее отношение”. Оно, не забудем, не поддается описанию, потому что знаки, используемые для описания, потребуют опять же способа их применения. Внутренним отношением, или логической формой, определяется предмет (Gegenstand), который можно понимать как цель речи. Поэтому “предмет описания не находится в описании”. Мир, предмет всеобщих фраз, входит в них через логическую форму, и он же всегда остается вне этих фраз, скрываясь в том, на какой предмет они делаются. Об этом сказано:

“Предмет, с которым имеют дело всеобщие фразы, есть собственно сам мир, вступающий в них через логическое описание. И поэтому мир собственно никогда в них не выступает, так же как и предмет описания не выступает в описании”[43]»[44].

По сути, к внутреннему плану у Витгенштейна отнесена и философия. Философский дискурс, если он только не основан на логике Витгенштейна, это как раз то, о чем нужно молчать. Но поскольку потенциально он может быть прояснен в символической логике a la ЛФТ, философские построения нужно отнести к внутреннему плану.

Такова наша реконструкция ЛФТ. При этом я старался придерживаться гипотезы о том, что ЛФТ – это прежде всего совокупность согласованных схем дополненных методологическими соображениями.

43 *Wittgenstein L.* Werkausgabe. 8 Bd. Frankfurt a/M., 1984. Vol. 1. P. 109–110.
44 *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. С. 62, 63.

В заключение сделаю замечание о соотношении логики и методологии. Здесь необходимо обратить внимание на сближение содержательной логики с методологией. С.А.Лебедев так различает формальную и содержательную логики: «Главным предметом формальной логики является правильное рассуждение, то есть такое, которое от истинных посылок в силу только их логической формы ведет к истинным (опять же только в силу их логической формы) заключениям. Современная формальная логика строит и описывает абстрактные (математические) модели (структуры) доказательных рассуждений, поэтому кратко ее определяют как теорию (формального) доказательства, или теорию дедукции. Содержательная логика стремится построить теорию мышления как специфического познавательного процесса, ответственного за продуцирование (конструирование) определенных новых единиц знания (абстрактных и идеальных объектов, эмпирических и теоретических гипотез, научных моделей, теорий, научных дисциплин и др.). Содержательная логика в таком её понимании является имманентной частью теории научного познания, а именно учением о предпосылках, возможностях, механизме и методах научного мышления. Другими названиями содержательной логики являются "логика научного познания", "логика и методология науки", "логика научного исследования", "диалектическая логика", "генетически-конструктивная логика" и др.»[45].

Сближение содержательной логики с методологией не случайно. В 1965 году на лекциях, прочитанных в МИФИ на семинаре по логике науки и инженерии, Щедровицкий объяснял, какой смысл он вкладывает в содержательную логику и что наряду с формальной логикой всегда существовала другая традиция.

«Но история логики, – говорил Щедровицкий, – имела и другую сторону, принципиально отличную от первой. Ведь она появилась и на первых порах развивалась не как формальная логика, а "органон", т. е. теория познания и методология науки, как теория мышления. Построение формализованных языков явилось лишь одним из ее продуктов и, по-видимому, побочным. А другую ли-

[45] *Лебедев С.А.* Логика // Философия науки: Словарь основных терминов. М., 2004.

нию развития образовывали попытки понять природу мышления <…> Первая линия была линией построения формализованного языка, вторая – линией эмпирической науки»[46].

Реконструкция истории логики и методологии показывает, что была и третья линия – построение методов. Вот, например, как ставит вопрос Декарт. На пути, считает он, к истинному познанию природы и человека, которое производится мышлением, в частности, на основе идей, рожденных вместе с человеком, стоят преграды, обусловленные природой его воли, тела и детства. Чтобы их преодолеть, человек должен правильно мыслить, например начинать с ясных и отчетливых идей.

«Ибо каждый раз, – пишет Декарт, – когда я настолько удерживаю свою волю в границах моего знания, что она составляет свои суждения лишь о вещах, представляемых ей разумом ясно и отчетливо, я не в состоянии ошибиться; ведь всякое ясное и отчетливое понятие есть, несомненно, нечто и, следовательно, не может происходить из небытия, но необходимо должно иметь своим творцом бога, а бог, будучи совершенным, не может служить причиной никакого заблуждения»[47].

Каков путь правильного мышления? По Декарту, он задается методом. Метод Декарта включает в себя два плана: с одной стороны, он задает (описывает) объективные процедуры, например необходимость сведения более сложных явлений к менее сложным, или деления сложного явления (вопроса) на простые составляющие, или систематического рассмотрения темы, с другой стороны, так сказать, субъективные процедуры, например выделение ясных и отчетливых представлений, простых и сложных представлений, понятных и непонятных. Предварительное условие правильного мышления, по Декарту, и здесь он идет нога в ногу с Ф.Бэконом, – отказ от сложившихся предрассудков и неправильных взглядов, касающихся строения природы и познания[48].

При этом в истории философии можно выделить два разных варианта построения методов: в логике, получившей название содержательной, и собственно в методологии. Например, уже в ра-

---

[46] *Щедровицкий Г.* Процессы и структуры в мышлении: Курс лекций. М., 2003. С. 49.

[47] *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 380.

[48] Там же. С. 462–463.

ботах Аристотеля («Вторая Аналитика») складывается подход, который сегодня можно отнести к содержательной логике; к этому же варианту, на мой взгляд, относится и исследование Д.Миллем индуктивной логики. Будем эти логики назвать «традиционными содержательными».

В рамках методологии построение методов начинается только в XX столетии. Для этого направления характерны ряд особенностей.

– Как правило, методы здесь понимаются как методы *правильного мышления*, причем критерии правильности могут быть различными (непротиворечивость, создание условий для дальнейшего развития мышления, возможность построения новых знаний и др.).

– Методы создаются методологами, но с опорой на уже складывающиеся образцы мышления, которые для этого описываются и анализируются под определенным углом зрения.

– Методы адресуются определенным аудиториям (педагогам, ученым, инженерам и т. д.), которые предъявляют к содержанию и форме этих методов определенные требования.

– Построение методов относится к одному из типов методологической работы (в рамках «частной методологии»[49]). Но эта работа может быть отнесена и к содержательной логике, формируемой в рамках методологии. Получается, что со стороны содержательной логики – *метод*, а со стороны частной методологии – *конкретная методология изучения* (исследования).

Таким образом, можно говорить о четырех основных направлениях развития логики.

1. Формальная логика, идущая от работ Аристотеля.

2. Символическая логика.

3. Традиционная содержательная логика.

4. Содержательная логика в рамках методологии («новая содержательная логика»).

[49] О различии «частной» и «общей методологии» см.: *Розин В.М.* Методология: становление и современное состояние. М., 2005. С. 276, 299–300.

Т.А. Шиян

К проблеме трансформаций философских и научных дискурсов: модель предметного замыкания[1]

1. Введение

В статье рассматривается модель трансформации дискурсов, которую я предлагаю называть предметным замыканием дискурса. Модель явилась результатом попыток осмыслить те семиотические, эпистемические и т. п. трансформации, которые произошли в логике в XIX–XX вв.

Одной из проблем, решавшихся при этом, был вопрос: что заставляет некоторые «дискурсы», возникшие в рамках философии, обособляться от нее, становясь по существу нефилософскими, даже, возможно, все еще оставаясь в организационных рамках философии? Найденным ответом был следующий: в ряде случаев такую обособляющую роль сыграла практика систематического использования некоторого искусственного «языка»[2]. На данное решение навели следующие наблюдения. С одной стороны, систе-

[1] В основе статьи лежат положения, изложенные автором в докладе «Искусственные языки в философии: исторический экскурс» [27].

[2] Значительная часть современных авторов использует слово «язык» и «текст» для обозначения любых знаковых систем и порожденных по их правилам знаковых конструкций (синтагм). На мой взгляд, это затемняет принципиальные отличия «естественных языков» и текстов на них от других знаковых систем, в том числе и «искусственных», и порождаемых в них знаковых конструкций. У.Эко приписывает эту редукцию семиотических явлений к лингвистическим Р.Барту, который «перевернул соссюровское определение, трактуя семиологию как некую транслингвистику, которая изучает все знаковые системы как сводимые к законам языка» [31, с. 386]. Во избежание путаницы я буду использовать выражение «естественный язык», хотя, на мой взгляд, это и является плеоназмом. Но, говоря об искусственных знаковых системах, я буду

матическое использование некоторых искусственных знаковых систем характерно для различных наук (как теоретических, так и прикладных). Более того, отдельные авторы оценивают использование подобных знаковых средств, особенно формульных, в каком-либо философском дискурсе как показатель особой «научности» («объективности», «достоверности») этого дискурса. С другой стороны, дискурсы, воспринимаемые как чисто философские, используют только некоторый естественный язык (возможно, несколько) и редко прибегают к использованию каких-либо искусственных знаковых средств. Например, в случае с современной (т. е. символической) философской логикой споров о ее научности не возникает, а вот вопрос о правомерности существования символической логики в рамках философии поднимается часто и в достаточно острых формах.

Такое решение обратило меня к изучению явлений, порождаемых в дискурсах (в первую очередь, философских) практикой использования в них тех или иных искусственных знаковых систем. Было замечено, что использование для описания предмета обсуждения, находящегося вне физического пространства коммуникации, некоторого вида искусственных знаковых средств, например нарисованных на доске графических схем, приводит к тому, что обсуждение начинает относиться к этим схемам, причем так, как будто схема является основным обсуждаемым предметом. Интенсивность такого «замыкания» разговора на схеме зависит ряда факторов: (1) от подробности и всесторонности представления предмета обсуждения на схемах, (2) от привычности для коммуникантов схем, используемых в данном разговоре, (3) от частоты обращения участников обсуждения в своей прежней коммуникативной практике к подобным же приемам «подмены» предмета.

Эти наблюдения, а также обращение к дискурсу современной философской логики и попытки понять те изменения, которые произошли в этом дискурсе на рубеже XIX–XX вв., привели к **тезису**, что *переход к практике систематического использования некоторых искусственных «языков» вызывает подмену исходного предмета дискурса и переход к исследованию самих знаковых кон-*

старатьcя избегать использования слова «язык» или (при его использовании) брать его в кавычки. Это же касается и термина «текст»: говоря об искусственных знаковых системах, я буду применять слова «конструкция» и т. п.

струкций (что, правда, тесно связано с исследованием выстраиваемых за ними абстракций)*, принципов их построения, манипулирования ими и т. д.* Этот процесс я предлагаю называть **предметным замыканием дискурса**. При этом *сам дискурс как-то модифицируется и делается по каким-то параметрам ближе к научному* (в современном понимании)*, чем к философскому*.

Объектами анализа, которые необходимо принимать в расчет при анализе процессов предметного замыкания, на мой взгляд, являются следующие дисциплинарные дискурсы.

(1) Дисциплины квадривиума и, в первую очередь, античная *геометрия*, дающая исторически первый и один из основных примеров предметного замыкания.

(2) Физика Нового времени до ее окончательного институционального отмежевания от философии, т. е., в первую очередь, *механика* XVII–XVIII вв.

(3) *Химия* периода становления ее схематизмов в XIX в. Хотя процессы развития схематизации шли в химии уже после ее размежевания с философией, структурные формулы дают нам интересный семиотический пример (1) не математической знаковой системы и (2) системы, формульной и графической одновременно. Кроме того, в связи с химией в поле внимания попадает алхимия Средневековья и раннего Нового времени, в рамках которой достаточно систематически использовались различные искусственные знаковые средства, как символьные, так и графические. Но, несмотря на это, процессы предметного замыкания в дискурсе алхимии вроде бы не наблюдаются, что ставит вопрос о свойствах знаковых систем, систематическое использование которых вызывает процессы предметного замыкания (я предлагаю такие системы называть **замыкающими**).

(4) Современная логика, ставшая после математической революции начала XX в. математической дисциплиной, вначале развивавшейся в связи с исследованиями по основаниям математики, а сегодня, на мой взгляд, в основном превратившейся в область прикладной математики. Особенность институционального устройства символической логики связана с ее не завершившимся институциональным обособлением, поскольку она существует в виде трех частично связанных поддискурсов: в рамках философии, математики и информатики. Я буду иметь в виду дискурс *философской символической логики* как преемницы логики традиционной.

(5) *Традиция Московского методологического кружка* представляет интерес целым рядом особенностей: (1) доступной для почти непосредственного наблюдения и исследования ранней фазой формирования и развития дискурса; (2) существенными отличиями как от традиционных философских, так и от традиционных научных дискурсов; (3) используемыми в дискурсе средствами схематизации, также дающими пример искусственных знаковых средств, не связанных с процессами математизации.

Каждый из упомянутых случаев демонстрирует свои особенности устройства предметно-замкнутого дискурса, его связи с внешними практиками, свои особенности используемых семиотических средств и т. д.

В целом, при написании данной статьи я придерживался более теоретической, чем эмпирической исследовательской установки, то есть **целью** моей работы было не исследование исторической уникальности тех или иных эмпирически имевших место процессов предметного замыкания, а построение общей схемы таких процессов, выявление их механизмов, типов, возможных разновидностей развития и т. п.

Придерживаясь одного из вариантов институционального подхода, я рассматриваю науку, философию, различные дисци-плины, существующие в их рамках, как некоторые более или менее устоявшиеся и организационно оформленные области, сферы социальной жизни, деятельности. В основе таких областей, на мой взгляд, лежит некоторая «практика» (или несколько), возможно, коммуникативная или мыслительная, кроме того, всегда существуют знаковые средства, кодирующие различные втянутые в практику объекты, их свойства, процессы, различные действия и т. д., существует слой коммуникативных трансакций по поводу этой практики, осуществляющихся на основе данных знаковых систем, некоторый массив связанных с ними текстов (и других знаковых конструкций), также построенных на базе этих же знаковых систем. Кроме того, многие подобные области включают в себя в качестве конституирующих процессы мышления и рефлексии, результаты которых также рано или поздно проявляются в коммуникативном слое.

Соответственно, если сконцентрировать внимание на отдельных аспектах таких областей, то можно сформулировать различные понятия о них, в частности понятия дискурса и практики.

Дискурс – относительно обособленная, устоявшаяся область коммуникации, характеризующаяся своими устоявшимися формами речевой деятельности, используемыми знаковыми средствами, предметом обсуждения, классическими образцами и т. д.

Практика – относительно обособленная, устоявшаяся система действия или область деятельности, характеризующаяся своим предметом, целью, своими устоявшимися формами и методами действования, инструментарием, возможно, классическими образцами и т. д.

Понятно, что такие объекты анализа, как «дискурсы» и «практики», частично перекрывают друг друга, поскольку практику можно выделить как некоторую область деятельности только вместе с некоторой коммуникативной активностью и некоторой, пусть и редуцированной, мыслительной деятельностью, а дискурс невозможно оторвать (без трансформации) от его предмета, да и само общение – это некоторый вид деятельности. При этом, институциализация, процессы формирования, обособления некоторой деятельности, некоторой области социальной жизни всегда связаны с формированием некоторого именно коммуникативного пространства. Таким образом, рассматривать ли эти области социальной жизни (или их некоторый слой) как «дискурсы» или как «практики», «сферы деятельности» зависит, в первую очередь, от того, что для нас в данной области составляет ее специфику: некоторые семиотические и коммуникативные аспекты или же некоторая «предметная» деятельность. Поскольку на существование процессов предметного замыкания я обратил внимание в результате исследования некоторых областей знания и деятельности по получению знания, т. е. деятельности, выражающей себя именно в текстах и коммуникации, то дальнейшую разработку модели логично было проводить, опираясь на понятие дискурса.

Важными для данного исследования являются следующие аспекты дискурсов. Во-первых, системность дискурсов, связность их компонент и, как следствие, чувствительность дискурсов к заменам компонент. Это свойство, конечно, сложно проверить экспериментально; но оно вытекает из общих представлений о системах коммуникации. Например, чувствительность к изменению основного языка коммуникации, к смене системы

«классических» текстов и некоторых отдельных ее компонентов и т. д. Во-вторых, основу дискурса составляет общение на некотором естественном языке (возможно, на нескольких). В-третьих, дискурсы возникают по поводу чего-то другого и отсылают к этому другому, указывают на него (это свойство обозначается мной как **открытость** нормального дискурса). В самом дискурсе это обеспечивается интенциональностью, референциальностью естественного языка. И именно с изменением направленности (роли) дискурсного естественного языка связаны, на мой взгляд, механизмы замыкающих процессов.

2. Интенциональность дискурса и типология знаков

Когда мы говорим о предметном замыкании дискурса, то речь идет об изменении его предметной направленности, интенции (предметной интенции коммуникантов внутри дискурса). Нормальный дискурс, как было отмечено выше, направлен на нечто-то находящееся вне него – предмет дискурса, то, по поводу чего дискурс, собственно, и формируется. В предметно-замкнутых дискурсах предмет сам оказывается частью дискурса, что может обеспечиваться различными факторами. В данной статье рассматриваются знаниевые дискурсы, замыкание которых происходит в связи с использованием особых знаковых средств, дающих возможность репрезентировать внешние предметные структуры внутри дискурса[3]. Соответственно, для анализа таких дискурсов необходимо рассмотреть используемые в дискурсе знаковые средства с точки зрения их предметной интенции, направленности внимания участников дискурса, способности репрезентировать предмет мышления и речи внутри дискурса.

Как было отмечено выше, основу любого дискурса составляет общение на каком-либо естественном языке. Нормальная речь на естественном языке предметна, т. е. направлена на нечто, называемое предметом речи и находящееся, как правило, за

[3] Можно найти и другие типы замкнутых дискурсов, например «игровые» дискурсы, замкнутые вокруг некоторой игровой практики, которая сама носит более или менее дискурсивный характер. Дискурсы относительно недолговечны.

пределами этой отсылающей к нему речи, а часто и вне самой коммуникативной ситуации[4]. В речевых актах эта интенция проявляется в том, что внимание говорящего обычно направлено не на саму речь, а на ее предмет, пусть и только мыслимый. Для обращения внимания к речи нужны специальные усилия, а часто – и значительные тренировки.

Но этот, как правило, находящийся вне речи предмет вполне конкретен для говорящих, речь направлена именно на предмет[5]. Это непосредственно связано с тем, что в феноменологии называется интенциональностью сознания, при этом сама звучащая речь оказывается как бы «за кадром», вне фокуса внимания и не замечаема настолько, что многие философы и психологи считают сознание и мышление чем-то независимым от языка.

Таким образом, естественно-языковая речь обладает тремя взаимосвязанными свойствами: (1) предметна, т. е. направлена на что-то, являющееся «предметом» речи, (2) предмет речи обычно находится вне самой речи и (3) предмет достаточно конкретен, определен и либо является элементом ситуации коммуникации, либо мысленно полагается как наблюдаемый и дискурсивно описываемый в речи. Именно эти свойства речи зафиксированы в классическом определении знака: знак отсылает к чему-то, отличному от него самого, причем то, что обозначается знаком (даже если это нечто умозрительное), также представляется как некоторый «объект», именуемый денотатом, референтом и т. п.

---

[4] Конечно, возможно механическое, бездумное говорение, например, при зачитывании или декламации уже написанного ранее текста, но это не составляет существа речи. Аналогично, речь может репрезентировать саму себя, как в случаях со звукоподражанием и передразниванием, или описывать саму себя, как в случаях автонимного употребления выражений и некоторых рефлексивных разговоров, но это также не определяет всех речевых ситуаций в целом.

[5] Предмет и речь о нем взаимно привязаны и даже взаимно определяют друг друга. Например, составляя этот абзац, я мысленно представляю себе то, о чем собираюсь писать, и подбираю соответствующие выражения, а с другой стороны, выражая какую-то часть предмета в тексте, я тем самым делаю ее (и для себя, и для других) более конкретной и определенной.

Противоположность этому составляют различные знаковые средства, репрезентирующие предмет в дискурсе или даже репрезентирующие только сами себя. Это – различные иконические и идеографические знаки[6], например различные звукоподражания, рисунки, графические схемы и т. д.

Говорят, что иконические знаки обозначают что-то в силу своей схожести с предметом обозначения. Такую позицию обычно приписывают Пирсу. Например, Эко пишет: «Пирс определял иконический знак как знак, обладающий известным натуральным сходством с объектом, к которому он относится» [31, с. 123]. Но, как видно из приводимых мной цитат из Пирса, его система взглядов существенно отличалась от плоского натурализма. Более стереотипно по данному поводу высказывался Моррис: «Знак же характеризующий характеризует то, что он может обозначать (денотировать). Это становится возможным благодаря тому, что знак обнаруживает в себе самом свойства, которыми должен обладать его объект как денотат, и в таком случае характеризующий знак является знаком *иконическим*; если это не так, характеризующий знак можно назвать *символом*. Фотография, карта звездного неба, модель – иконические знаки» [10, с. 56][7]. Аналогичные мысли высказывает Христиан Метц в приводимой мной несколько ниже цитате.

Таким образом, для последующей отсылки к чему-то другому (хотя такой отсылки может и не произойти) *иконический знак требует внимания к своей знаковой форме*, т. е. иконические знаки репрезентируют, в первую очередь, сами себя, свою материальную, знаковую форму. С этим согласен, например, Эко, который пишет, доводя до предела мысль Морриса: «Абсолютный иконический знак не может быть ничем иным, как собственным денотатом» [31, с. 124]. Аналогично (о художественном образе) высказывается Христиан Метц: «Образ не указывает ни на что, кроме как на самое себя, на некое призрачное присутствие собственного содержа-

[6] Провести здесь границу не всегда просто. Например, Ч.С.Пирс относил то, что можно назвать идеографическими знаками, к знакам иконическим. Например: «Такова же и диаграмма, хоть бы и вовсе не было никакого чувственно ощутимого сходства между нею и ее объектом, но только аналогия между отношениями их частей» [14, с. 202].

[7] В более лаконичной передаче Эко: «Для Морриса иконическим является такой знак, который несет в себе некоторые свойства представляемого объ-екта, или, точнее, “обладает свойствами собственных денотатов”» [31, с. 124].

ния <…> “смысл” прямо вытекает из совокупности означающих без опосредования кодом» [33], цит. по: [31, с. 126]. Эта саморепрезентация, отсылка к самому себе, собственно, и позволяет говорить об «иконичности» (создает саму иконичность). В отличие от Морриса, Метца и многих других, Пирс как раз много писал о конвенциональности иконических знаков. Он, видимо, рассматривал иконичность как относительное свойство (которое может быть большим или меньшим). Например, «существование таких репрезентаций, как иконы, является хорошо известным фактом. Каждая картина (неважно, *насколько конвенционален* (здесь и далее в этой цитате курсив мой. – *Т.Ш.*) ее метод) есть по существу репрезентация такого типа. <…> Особого внимания заслуживают те иконы, в которых *сходство поддерживается конвенциональными правилами*» [14, с. 202]. Эко высказывается по этому поводу более однозначно: «В основе любого изобразительного действия, любого изображения лежит конвенция» [31, с. 131][8].

[8] Эко развивает эту мысль на страницах 126–129 указанного сочинения. Например:

«Наш повседневный опыт свидетельствует о том, что мы общаемся не только с помощью словесных знаков (произвольных, конвенциональных, артикулированных на основе дискретных единиц), но и с помощью фигуративных знаков (кажущихся естественными, мотивированными, тесно связанными с самими вещами и существующими в некоем континууме чувств); в связи с этим главный вопрос семиологии визуальных коммуникаций заключается в том, чтобы уразуметь, как получается так, что не имеющий ни одного общего материального элемента с вещами графический и фотографический знак может быть сходным с вещами, оказаться похожим на вещи. Так вот, если у них нет никаких общих материальных элементов, может статься, что визуальный знак как-то передает соотношение форм» [31, с. 127]:

«Иконические знаки не “обладают свойствами объекта, который они представляют”, но скорее воспроизводят некоторые общие условия восприятия на базе обычных кодов восприятия, отвергая одни стимулы и отбирая другие, те, что способны сформировать некую структуру восприятия, которая обладала бы – благодаря сложившемуся опытным путем коду – тем же “значением”, что и объект иконического изображе-ния» [31, с. 126].

«…коды узнавания (как и коды восприятия) предполагают выделение каких-то отличительных черт, на чем и строится всякий код. От выбора этих черт и зависит опознание иконического знака.

Но эти отличительные черты или признаки должны как-то сообщаться. Следовательно, должен существовать иконический код, устанавливающий соответствие между определенным графическим знаком и отличительным признаком, на котором держится код узнавания» [31, с. 129].

Как видим, Пирс относит к иконическим знакам и те, которые можно было бы назвать идеографическими, такими, которые «изображают» предмет мысли. Как, например, геометрические схемы, которые иконически изображают мыслимые геометром абстрактные фигуры[9]. Аналогично пишет и Эко в разделе об иконических знаках: «Графическая схема воспроизводит соотношения схемы умственной» [31, с. 131].

Такие иконические знаки не только представляют, репрезентируют предмет в дискурсе, но и «подменяют» его, поскольку по мере роста масштабов и сложности используемых знаковых репрезентаций все более заметная доля коммуникативных актов и порождаемых сообщений начинает относиться не к исходному предмету, а к этим репрезентациям, к соответствующим знаковым формам (по мере этого начинает трансформироваться и структура дискурса). Хорошим примером того, что здесь происходит, являются топографические карты и схемы, которые хоть и являются формой репрезентации конкретных мест на поверхности Земли, но в дискурсивной практике почти полностью заменяют собой предмет (поверхность Земли и т. п.) и сами являются предметом изучения, анализа и интерпретации. И лишь вторично при некоторой дополнительной работе иногда соотносятся с предметом изображения: всякий, кому приходилось ориентироваться на местности, знает, что соотнесение карты с окружающей местностью является отдельной и часто нетривиальной семиотической и герменевтической задачей.

Еще одна группа знаков, которую стоит здесь оговорить отдельно в связи с их важностью для истории науки, это аллегории и символы (в традиционном искусствоведческом понимании этого слова), обильно использовавшиеся в книгах по алхимии, оккультизму и естественной магии[10]. Символы и аллегории отправ-

---

9 Пирс обращал внимание на важность иконичности для «языков» математики: «Обнаружится, что и рассуждения математиков в основном крепятся на использовании сходств, которые суть самые петли для врат их науки. Полезность сходств для математиков состоит здесь в том, что они очень точным образом представляют новые аспекты предполагаемого положения вещей» [14, с. 204]. Об иконичности математических схем Пирс писал: «Многие диаграммы напоминают свои объекты вовсе не внешним видом, их сходство состоит только в том, что касается отношений их частей» [14, с. 204].

10 Множество примеров алхимических аллегорий с воспроизведением гра-вюр из изданий XVI–XVIII вв. можно найти в [24] и [23].

ляют внимание за предмет речи, задавая пространство и топику размышлений, поисков, интерпретаций. Символы и аллегории часто задаются не вербальными средствами, а изображениями или другими визуальными образами, и, следовательно, предметом внимания и анализа становится их знаковая форма. Но эта знаковая форма, если она воспринимается как аллегория, важна не сама по себе, она отсылает вовне, за пределы изображаемого рисунком не иконично. Символы и аллегории отсылали к тому, чего, как казалось, ни изобразить, ни описать адекватно нельзя. Аллегория требует обращения к собственному опыту, поиску в нем каких-либо параллелей с образами аллегории и переинтерпретации, перепредмечивания опыта на основании параллелей с этой аллегорией. Эта отсылка вполне могла отправлять в пустоту, если никаких параллелей в своем опыте найти не удавалось. В лучшем же случае символы и аллегории отправляли в бесконечность, к бесконечному погружению в личный психический и духовный опыт, к постоянной его переинтерпретации и попыткам вновь и вновь выйти за его пределы. В этом аспекте аллегории близки схемам, которые тоже связаны со способностью видеть «сквозь» схему, с перепредмечиванием. Но символы и аллегории не выстраивают дискурсивно или наглядно параллельно себе какой-либо предметной области. Схема – формальная структура, каждая часть которой и должна отсылать к соответствующей части предмета, а конфигурация частей схемы – к его структуре. Если в схеме есть незначащие части – это плохая схема (с радикальной точки зрения это вообще не схема). Тогда как в аллегории только система основных образов является значащей, причем граница между значащей частью и незначащими деталями не фиксирована явно: проведение этой границы – одна из задач понимания аллегории.

Еще один вид работы со знаками, хотя и не порождающий отдельного типа знаков, связан с ситуациями дешифровки. В таких ситуациях отношение к некоторым знакам как к шифру подразумевает фиксацию внимания на знаковой форме, анализ которой и должен привести к дешифровке и пониманию. В этом смысле шифр близок аллегории. Но после того, как тайнопись раскрыта, «текст» меняет свой статус и сконструированный в процессе дешифровки знак относится уже к какому-то другому типу знаков.

Он перестает репрезентировать сам себя и становится выразителем приписанного ему сообщения (здесь есть свои сложности и нюансы, но их анализ выходит за рамки выбранной темы).

То, что я называю предметным замыканием, связано с представлением (построением) предмета дискурса в «здесь» и «теперь», и, таким образом, речь должна идти об использовании иконическо-идеографических средств. С другой стороны, понятно, что спорадическое использование каких-либо средств не определяет дискурса в целом, и речь должна идти о более или менее систематическом использовании соответствующих знаковых средств.

На мой взгляд, **замыкающая знаковая система** должна обладать следующими свойствами.

1. Она должна представлять в дискурсе не речь (речевой уровень дискурса), а предмет мышления и коммуникации.

2. Она должна быть «рисуночна», т. е., во-первых, визуальна и, во-вторых, статична. Это связано с особенностью нашего восприятия и позволяет представлять в дискурсе предмет (независимо от его природы) одновременно во всех его частях.

3. Она должна быть достаточно креативна, т. е. давать возможность порождать с ее помощью необходимое по числу и разнообразию количество репрезентаций предмета. Это обеспечивается, во-первых, многоярусностью системы, позволяющей конструировать посредством уже имеющихся знаковых средств новые синтагматические конструкции, и, во-вторых, ее открытостью, позволяющей при необходимости вводить в систему новые знаковые элементы и конструктивные приемы, что позволяет представлять в дискурсе новые предметные структуры.

Кроме того, вероятно, что также необходимы следующие свойства.

4. Необходима большая или меньшая дискретность семиотической системы, чтобы без труда можно было отделять друг от друга части предметного представления.

5. Семиотическое представление предмета должно быть достаточно компактным, обозримым. Но это свойство относительно и связано со сложностью описываемого предмета: по мере изучения все более сложных структур любой имеющийся уровень компактности становится недостаточным и требует привлечения новых, более компактных знаковых представлений.

Эти два дополнительных свойства также обеспечиваются обычно за счет выбора соответствующего варианта «рисуночности».

Такими свойствами обладают графические схемы (схемы-рисунки). Схемы фиксируют явным и дискретным образом основные предметы нашей мысли (пространства, объекты, процессы, состояния, взаимодействия, отношения и т. д.) в их взаимосвязи, системности. Это удовлетворяет условию 1. Условие 2 выполняется рисуночным представлением. Кроме того, «языки» схем достаточно пластичны, открыты для введения в них новых конструктивных элементов, позволяют строить сложные конструкции, соединяя более простые схемы в более сложные, и масштабировать представление предмета (подробность, детальность его представления) в зависимости от мыслительных и коммуникативных потребностей. Свойства 4 и 5 обеспечиваются дополнительными факторами: 4 – «хорошим» стилем рисования схем (одной из черт которого является обеспечение достаточной удобочитаемости рисунка: внятности, дискретности и т. п.), 5 – физическими ограничениями носителя схемы (листа бумаги, доски и т. п.).

Но схемы могут задаваться не только графическими, рисуночными конструкциями. Когда предметом мысли является речь, «языковые» объекты, схематизация такого предмета часто осуществляется формульными «языками», как это происходит в алгебре и символической логике[11]. Важной чертой иконичности в случае языковых выражений является воспроизведение линейной структуры речи. Логика всегда имела непосредственное отношение к анализу языковых выражений, и ее формализмы задают схемы языковых объектов (выражений тех или иных «языков»), называемые обычно их «логическими формами»: конструкции силлогистики и логики высказываний – схемы естественно-языковых выражений, а конструкции логики предикатов – схемы выражений формульного «языка» математики.

[11] Подобные взгляды на алгебраические формулы разделял и Пирс: «По сути всякое алгебраическое уравнение есть икона, поскольку оно показывает (exhibits) с помощью алгебраических знаков (которые сами иконами не являются), отношения между затрагиваемыми величинами» [14, с. 205].

3. Семиотические функции замкнутых дискурсов: построение и коррекция

С появлением средств репрезентации предмета знаниевого дискурса внутри этого дискурса (с ростом тенденций к предметной изоляции, подмене изучения предмета изучением получаемых репрезентаций) возникает потребность в выполнении некоторых особых семиотических знаковых функций. Так, формируются для работы с искусственными знаковыми средствами особые практики, назначением которых в системе дискурса является выполнение этих функций. На мой взгляд, такими функциями или группами функций (часто взаимосвязанными) являются следующие:

– адекватное построение знаковых конструкций (репрезентаций предмета в дискурсе) и обсуждение, контроль, подтверждение их адекватности;

– различные формы манипулирования конструкциями, их трансформация, преобразование;

– изучения знаковых конструкций, получение знаний о них или знаний об абстрактных (теоретических) объектах, ими представленных;

– использование уже полученных знаковых конструкций или знаний о них.

Рассмотрим эти функции подробней.

Первая проблема, которая появляется по мере замещения предмета исследования его знаковыми репрезентациями, это то, насколько эти репрезентации адекватны исходно исследовавшемуся предмету? Соответственно, по мере замыкания дискурса должна выделиться и оформиться некоторая **практика обсуждения адекватности** создаваемых искусственных знаковых конструкций (репрезентаций) и/или **практика адекватного построения** соответствующих знаковых конструкций. Чисто логически можно предполагать, что первой в дискурсах возникает практика обсуждения адекватности уже имеющихся конструкций, на чем процесс замыкания может и остановиться. Если же возникает практика адекватного построения, то она становится первичной, а практика обсуждения адекватности становится функцией дополнительного контроля адекватности и частично соединяется с **практикой изучения** (как это происходит в математике).

По типу построения адекватных конструкций замкнутые дискурсы можно разделить на две группы. В одних случаях возникают специальные экспериментальные практики, одной из задач которых является правильное построение, конструирование соответствующих знаковых репрезентаций предмета знания и экспериментального исследования или проверка уже полученных репрезентаций. Такое развитие происходит в естественных науках, объектом которых является «реальный физический мир». Такие практики составляют экспериментальный слой соответствующей науки, тогда как дискурс, работающий с уже построенными знаковыми конструкциями, получает статус теоретического. Я условно буду называть такие системы **двухслойными дискурсами**. Хотя, на мой взгляд, нижний, эмпирический слой дискурсом можно называть лишь с некоторой натяжкой, поскольку его характеристической деятельностью является некоторая эмпирическая (экспериментальная, наблюдательная, коллекционная) практика. Но поскольку нас в рамках данного исследования интересуют именно дискурсные аспекты экспериментального слоя науки и поскольку смысл этого слоя (в рамках конструируемой модели) в обслуживании «верхнего», предметно-замкнутого дискурса, то такая небрежность терминологии кажется мне временно (до подбора более подходящего термина) допустимой.

В связи с устройством двухслойных дискурсов можно вспомнить о «гипотетико-дедуктивном методе», который, с одной стороны, различает эти два слоя (слой «гипотетических» постулатов и дедуктивных рассуждений и слой «экспериментальной проверки» сделанных заключений), а с другой – связывает. Обычно этот метод связывается с физической методологией И.Ньютона: «Огромное влияние оказал Ньютон и на развитие методологии научных исследований. Его “метод принципов”, реализованный в “Началах” и “Оптике”, состоит в следующем: на основе опыта формулируются наиболее общие закономерности – аксиомы (принципы) – и из них дедуктивным путем выводятся законы и положения, которые должны быть проверены на опыте. Согласие с опытом этих следствий служит гарантией справедливости основных положений теории» [4, с. 144]. Фактически, это схема работы в «двухслойных» дисциплинах: построение некоторых знаковых репрезентаций на основании знакомства с предметом исследования (по сути, это

функция эмпирического слоя, т. е. работа, требующая выхода за пределы предметно-замкнутой знаниевой системы), осуществление дедуктивного вывода и каких-либо общих расчетов (функция предметно замкнутого дискурса), экспериментальная проверка полученных заключений (возвращение на эмпирический уровень). Подобная схема работы была сформулирована уже в «Рассуждениях о методе» Декарта: «Порядок, которого я здесь придерживался, таков: во-первых, я старался вообще найти **начала** (здесь и далее в цитате выделено мной. – *Т.Ш.*), или первопричины, всего, что существует и может существовать в мире <…>. После этого я рассмотрел, каковы первые и наиболее простые **следствия**, которые можно вывести из этих причин <…>. Затем, когда я захотел перейти к более частным следствиям, мне представилось их большое разнообразие <…>. Следовательно, обратить их на пользу можно, только продвигаясь от следствий к причинам и используя многочисленные частные **опыты**» [5, с. 287][12]. Правда, формулируемые Декартом «гипотезы» и дедукция из них осуществляются еще не в рамках некоторой искусственной знаковой системы, но общая структура «двухслойных» дискурсов уже намечается.

Другую группу дискурсов составляют те, внутри которых появляются практики «правильного», «адекватного» построения, конструирования предмета (знаковых репрезентаций) и внутренние критерии оценки адекватности соответствующих знаковых конструкций. Я буду называть их **сильно-замкнутыми дискурсами**. Это путь, по которому пошла геометрия, символическая логика и на котором вообще возникает собственно математика. В этих дисциплинах мы имеем дело с «умозрительными» дискурсами, в которых предмет мысли не физичен. В этих дискурсах имеется, по крайней мере, две практики создания «корректных» репрезентаций. Во-первых, это собственно практика построения семиотических конструкций, называемая часто практикой (методами) построения объектов исследования (практика корректного построения). Во-вторых, это слой собственно логического, дедуктивного анализа, который выполняет функции изучения полученных «объектов» и в рамках этого функцию дополнительного контроля за адекватностью полученных ранее построений (практика контроля корректности).

---

[12] См. также далее в [5, с. 294] о связи двух рассматриваемых уровней.

В этих дискурсах в какой-то момент знаковые *репрезентации* перестают восприниматься в качестве таковых и превращаются собственно в *объекты* исследования. Построение «объектов» исследования осуществляется в рамках некоторой «конструктивной» практики, которую некоторые авторы (например, В.А.Смирнов) называют также «генетическим» методом. То, что речь теперь идет о построении знаковыми средствами «объектов» исследования, указывает нам на высокую степень замыкания. Фактически здесь происходит переход от работы со знаковыми моделями, от того, что я называл ранее «репрезентациями» предмета, к изучению знаковых конструкций по себе, т. е. к тому, что мы сегодня называем математикой. На подобное происхождение математики указывал, например, Г.П.Щедровицкий. Рассматривая практику моделирования, он обнаруживает этот же семиотический переход от знаковых репрезентаций предмета (которые можно рассматривать и как некоторые знаковые модели этого предмета) к изучению знаковых конструкций самих по себе, безотносительно к исходному предмету (утрата полученными конструкциями связи с моделируемой действительностью и соответствующего этому статуса моделей): «Логико-методологическое проектирование типов моделей и процессов моделирования – завершающая часть всей философской работы. <…> Оно превращает модели в объекты оперативных систем математики (подобные объектам теории множеств или “словам” и алгоритмам теории Маркова), элиминируя тем самым моделирование как таковое и потребность в нем» [28, с. 633].

В качестве еще одного критерия предметного замыкания и степени развития соответствующих процессов можно принять вторичную онтологизацию выстраиваемых с помощью знаковых средств идеальных объектов. Рассмотрим один из исторических примеров подробней. Так, использование геометрических схем в Древнем Египте и Вавилонии зафиксировано уже на начало II тысячелетия до н. э.: в египетских папирусах Ринда и Московском, на вавилонской клинописной табличке ВМ 85194[13] и др. Если верны современные представления о характере логистики в Древнем Египте и Древнем Вавилоне, то там не было представлений об абстрактных геометрических фигурах. В пользу чего есть ряд

[13] Факсимиле соответствующих памятников см. в [2, с. 43, 46, 91], об упомянутых папирусах см. [7, с. 18–20].

аргументов. Один из них: нет никаких следов того, что в древнеегипетской или древневавилонской логистике проводилось какое-либо разделение между «геометрическим» и «арифметическим». Подсчет объема кувшинов зерна, числа кирпичей, длины заборов или площади полей был, по современным представлениям, для египетских писцов задачами одного плана. Тогда как усмотрение за «геометрическими схемами» каких-либо абстрактных объектов, отличных от чисел, должно было бы привести к разделению соответствующих областей знания (и практики). Кроме того, в древнеегипетских «математических» папирусах вообще нет следов каких-либо обобщенных записей, а следовательно, и стоящих за такими записями абстрактных представлений (в древневавилонской логистике некоторые обобщенные формы записи уже встречаются, но, насколько известно, ее характер был в целом такой же, как у «современной» ей египетской логистики).

Прокл Диадох в «Комментарии к Первой книге “Начал” Евклида» пишет: «…согласно свидетельству наибольшего числа исследователей, геометрия впервые открыта у египтян и возникла она от измерения земельных участков: египтянам она была необходима, потому что разливы Нила всякий раз уничтожали установленные границы. Нет ничего удивительного, что изобретение и этой, и всех прочих наук берет начало от практической необходимости, потому что все относящееся к миру становления переходит к совершенству от несовершенного. Поэтому естествен переход от чувственного ощущения к рассудку, а от него к уму. И как точное знание о числе возникло у финикийцев благодаря торговле и обмену, точно так же и у египтян была открыта геометрия по названной причине» [17, с. 161–163 нечетн.]. Таким образом, египетские геометрические схемы можно считать репрезентациями сельскохозяйственных угодий.

Когда у греков возникают представления об абстрактных геометрических фигурах, сказать трудно, но можно гипотетически связать это с Пифагором, основанием для чего является следующее место из «Комментария к Первой книге “Начал” Евклида» Прокла[14]: «После них Пифагор преобразовал занятия геометри-

[14] Этот фрагмент относится к отрывку, традиционно называемому «катало-гом геометров» и возводимому к истории геометрии перипатетика Евдема Родосского, IV в. до н. э.

ей в свободную дисциплину, изучая ее высшие основания и рассматривая теоремы *in abstracto* и ноэтически» (цит. по [25, с. 141 фр. 6a][15]). У Платона мы наблюдаем уже не только наличие таких абстрактных представлений, но и их вторичную онтологизацию, представление геометрических абстракций как фигур «самих по себе». Так, в конце 6-й книги «Государства» (фр. 510d) Платон пишет: «Но ведь когда они вдобавок пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием [знаком] которых он служит. Выводы они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили. Так и во всем остальном» [15, с. 293][16].

Если это «само по себе» понимать в обычном для платонизма смысле («математические объекты» относились платониками к особому слою сущего, находящегося на границе умопостигаемого и «материального» мира), то мы видим здесь вторичную онтологизацию. Следуя этой платонистической мысли, геометрию нужно было бы трактовать как некую «эмпирическую» науку. И такая интерпретация, действительно, существовала в античности и связывалась, в частности, с именем Спевсиппа – племянника Платона и его преемника на посту главы Академии. Так, Прокл Диадох в «Комментарии к Первой книге “Начал” Евклида» пишет: «некоторые из древних пытались все [т. е. проблемы и теоремы] называть теоремами – таковы люди из окружения Спевсиппа и Амфинома – руководствуясь тем, что эпистемам более свойственно название теорем, чем проблем, поскольку они рассуждают о вечных [вещах], а у вечных [вещей] нет возникновения. Поэтому [рассуждают они] там не имеют места проблемы, требующие возникновения и создания того, чего первоначально нет, например построения равностороннего треугольника… Та-

15 В переводе Ю.А.Шичалина: «После них Пифагор перевел любовь к геометрической мудрости в разряд общеобразовательных дисциплин, рассмотрев ее начала сверху и исследуя теоремы безотносительно к вещественному миру посредством чистой мысли» [17, с. 163].

16 В редакции А.И.Щетникова: «Но ведь когда они [геометры] пользуются зримыми образами и производят для них свои рассуждения, они рассуждают не об образах, но о том, подобием чего эти образы служат. Рассуждения свои они производят только для квадрата самого по себе и диагонали самой по себе, а не для той диагонали, которую они начертили» [16, с. 111].

ким образом, они предпочитают говорить, что все это [проблемы и теоремы] – одно и то же, а возникновение там берется не практически, но познавательно, т. е. вечно сущие [вещи] берутся так, как если бы они были возникающими» ([34, p. 77 ln. 5 – 78 ln. 6], цит. по: [18, с. 167]). Таким образом, мы видим здесь совершенной вторичную онтологизацию: от форм земельных участков к их схемам и от схем к постулированию существования особого типа объектов («математических объектов»), чувственными образами которых нарисованные схемы являются. Впрочем, судя по структуре «Начал», такой подход не был всеобщим.

Второй слой контроля адекватности связан с логикой и функцией изучения полученных конструкций (в числе которых могут быть доказательства существования, единственности, непротиворечия, взаимонепротиворечия и т. п.). В «Началах» Евклида первая практика регулируется «постулатами» (требование, просьба, ’αίτημα), а решаемые ею задачи – задачи на построение – называются проблемами (задача, поручение, πρόβλημα). Другая практика – контроль корректности, логика, связана у Евклида с определениями, «общими положениями» (обычно называемыми «аксиомами») и теоремами. Например, Прокл о «Началах» Евклида: «…то, что [следует] после начал, делится на проблемы и теоремы: первые охватывают возникновения фигур, деления, отнятия и прибавления и [вообще] все претерпевания возникающих [геометрических объектов], а вторые проясняют присоединенные сами по себе к каждому [геометрическому объекту свойства]» ([34, p. 77 ln. 15 – 78 ln. 6]; цит. по: [18, с. 166])[17].

Наличие и соотнесение в математике этих двух практик активно обсуждается на протяжении более полувека не только относительно математики Евклида[18], но и применительно к математике вообще[19]. В основном это происходит в рамках противопоставления конструктивной, «генетической» и «классической», дедуктивной, доказывающей составляющих математики[20].

17 В интерпретации Родина: «Прокл <…> говорит о том, что главным содержанием проблемы является построение, а теоремы – доказательство» [18, с. 166].

18 [26, с. 71], [18, с. 163–185], [21].

19 Применительно к методологии Д.Гильберта: [21], [12, фр. 2/7, 4:28–4:42], [20].

20 Например: [21], [12] (в частности, фр. 4/7, 1:38), [13, с. 19], [19] и др.

Одним из способов построения «репрезентаций» в сильно-замкнутых дискурсах является так называемое индуктивное определение, структура которого коррелирует с некоторыми механизмами реализации свойства креативности замыкающих знаковых систем. Структура индуктивного определения следующая.

1. Базис индукции: перечень исходных объектов теории (значков «языка»).

2. Индуктивный шаг: перечень операций, результаты которых над объектами теории также являются объектами теории (которые из знаков «языка» создают новые знаки этого же «языка»). В индуктивных определениях эти операции обычно задаются не явно, а через перечисление результатов их применения, считающихся правомерными.

Здесь мы видим полное совпадение структуры индуктивного определения и одного из механизмов обеспечения креативности замыкающих знаковых систем. Но есть и различия, связанные с третьим пунктом определения, вводимым некоторыми авторами (например, В.А.Смирновым):

3. «утверждается, что объекты, полученные в результате осуществления пунктов 1 и 2, – единственные объекты теории» [21, с. 423].

Этот пункт запрещает еще один способ введения в теорию новых объектов, а в язык – новых знаков: через расширение списков базовых объектов и применяемых к ним конструктивных операций. Заметим, что подобное положение действительно характерно для сильно-замкнутых дискурсов – считать, что нет ничего сверх уже заданного и описанного и понимать имеющиеся списки базовых объектов и операций над ними как полные и уже окончательно открытые. Положение это связано с процессами вторичной онтологизации и натурализации полученных в дискурсе семиотических построений. Один из примеров таких онтологизаций был рассмотрен выше в связи с платонистической трактовкой геометрии. Другой пример онтологизации евклидовой геометрии – трактовка ее как описывающей и изучающей свойства пространства как такового (по Ньютону, «абсолютное пространство») или нашего пространства (в более поздней, ослабленной трактовке).

Но и в сильно-замкнутых дискурсах такой запрет относителен, поскольку временами нужно вводить в дискурс новые объекты рассмотрения, причем иногда вопреки господствующим в

нем в тот или иной момент онтологическим представлениям. Хороший пример таких процессов дает нам развитие арифметики и трансформация понятия числа от античных представлений, по которым числами (’αριθμός) были только натуральные числа, начиная с 2, до современных представлений о числе, вмещающих даже гиперкомплексные и трансфинитные числа. Аналогичное изменение предмета мы можем найти и в геометрии в связи с введением в поле геометрических исследований различных «неевклидовых» геометрий.

В двухслойных дискурсах, более связанных с некоторым внедискурсным предметом, остается представление о предмете как о чем-то более широком, чем мы знаем или можем подозревать. Поэтому представление, что находящиеся в теоретическом дискурсе семиотические конструкции репрезентируют только часть исходного предмета, остается. Таким образом, важное отличие схемы индуктивных определений от соответствующего способа развития дискурсов – отсутствие или ограниченность третьего пункта: и список исходных примитивов, и список применяемых к ним конструктивных операций могут быть расширены.

Возвращаясь к теме дивергенции дискурсов, можно поставить вопрос: *с чем связано расхождение в развитии дискурсов на «двухслойные» и «сильно-замкнутые»?* Или конкретней: *что определяет пути развития дискурса: тип практики или тип предмета?*

Возможно, что (1) дело в первичном формировании тех или иных практик коррекции, под которые модифицируется предмет дискурса. Тогда если формируется практика экспериментального соотнесения знаковых средств с предметом исследования, то и предмет закрытого дискурса сохраняет некоторую связь (через экспериментальную практику) с первоначальным предметом. Если же находится практика, позволяющая внутри дискурса контролировать адекватность предметных представлений без обращения к первоначальному предмету, то формируется теоретическая дисциплина со своим умозрительным предметом.

Или же, возможно, (2) исходная специфика предметов такова, что в одних случаях представления предмета можно конструировать независимо от представляемого предмета и только потом соотносить с ним (возможно, что в рамках уже иной практики), а для представлений другого предмета – нельзя подобрать соответству-

ющей адекватной конструирующей практики, и поэтому результаты конструирования необходимо соотносить с базовым предметом исследования и так проверять на корректность.

4. Семиотические функции замкнутых дискурсов: изучение, модификация, использование

Следующий аспект существования замкнутых дискурсов – возникновение **практик изучения** полученных знаковых конструкций, получения знаний о них или теоретических знаний об объектах, ими представленных. С возникновением этого уровня связано формирование соответствующих абстрактных, математических научных дисциплин. То есть в соответствии с рассматриваемой моделью получается, что математика как наука занимается изучением своих собственных построений. С точки зрения развиваемого в статье подхода – изучением своих знаковых конструкций и, в превращенной форме, некоторых «идеальных объектов», которые репрезентируются данными конструкциями.

Развитые практики изучения знаковых репрезентаций и соответствующие системы знания существуют в геометрии, логике и вообще в математике. В геометрии и логике для этого традиционно использовался дедуктивный, логический вывод, который, как указывалось выше, выполнял еще и функцию дополнительного контроля корректности полученных «репрезентаций». Кроме того, некоторая часть «изучения» реализовывалась при помощи вычислений, роль которых постепенно, по мере развития вычислительных методов возрастала. Переломный момент для всей математики здесь – возникновение символьной алгебры в XVI–XVII вв. В частности, в геометрии – появление аналитической геометрии в XVII в., в первую очередь, выход «Геометрии» Декарта. Вопрос о вычислениях в логике начинает активно обсуждаться позже, на рубеже XVII–XVIII вв., а какие-либо заметные успехи появляются здесь только с середины XIX в.; переломным моментом является, видимо, выход «Principia mathematica» Уайтхеда и Рассела уже в начале XX в.

Традиционная (по аналогии с алгеброй – риторическая и синкопическая) логика была главным инструментом исследования полученных репрезентаций (доказательства истинности форму-

лируемых утверждений) и, побочно, еще одной инстанцией контроля адекватности создаваемых знаковых репрезентаций. Непосредственно для манипулирования знаковыми репрезентациями логика мало что дает, кроме расширения функции контроля на конструкции, полученные другими методами. В отличие от этого, вычисления ничего (или почти ничего) не говорят нам непосредственно об адекватности репрезентаций, но используются для трансформации (в логике и алгебре) и для изучения полученных конструкций. В случае алгебраических репрезентаций – например, для символической логики – непосредственно, а в случае графических репрезентаций – в качестве дополнительных неиконических средств описания и представления предмета. Собственно, алгебра и возникает как результат формализации манипулятивных семиотических техник.

Таким образом, можно выделить еще одну семиотическую функцию, которая должна как-то оформиться в замкнутых дискурсах – **функцию (практику) преобразования** знаковых конструкций (их трансформации, композиции и т. п.). Отчасти она выполняется теми же средствами, с помощью которых осуществляется первичное построение (в геометрии, например – различные «движения» фигур), отчасти – с помощью вычислений (в алгебраических дисциплинах), отчасти, возможно, какими-то иными средствами (в ММК используются различные способы соединения схем в новые, более сложные и детальные конструкции; например, операция подстановки одних схем в качестве частей в другие схемы (что можно считать некоторым аналогом процедур суперпозиции и итерации в математики); другим частным, менее тривиальным случаем является построение схемы «конфигуратора»).

Кроме того, можно еще выделить **практику использования** получаемых в дискурсе знаковых репрезентаций и знаний о них. Из всех рассматривавшихся дискурсов только о двух можно сказать по существу, что они используют свои собственные знаковые репрезентации или знания о них внутри себя. Во-первых, это символическая логика, которая при своем построении использует знания и методы, в ней же ранее полученные. Во-вторых, это ММК, в котором использование уже построенных схем было одним из основных принципов осуществления и нормирования дальнейшей интеллектуальной работы.

В заключение хотелось бы несколько подробней коснуться традиции ММК, чей дискурс находится несколько в стороне от всего рассмотренного выше, и его нельзя отнести ни к одному из двух ранее рассмотренных типов предметно-замкнутых дискурсов. Здесь есть достаточно развитые практики построения схем[21], различные приемы «манипулирования» ими и их модификации в новые схемы, имеется интенсивное использование построенных схем в рамках дискурса[22]. Мы видим в этом дискурсе некоторые отдельные явления замыкания, но в целом дискурс не является предметно-замкнутым. Объяснений этому может быть несколько: (1) относительно молодой характер этого дискурса, (2) наличие принципиальной установки на «содержательный», неформальный характер дискурса, (3) отсутствие в нем слоя вычислительных техник. Рассмотрим эти гипотезы несколько подробней.

1. Дискурс ММК находится (по меркам знаниевых дискурсов) на достаточно ранней стадии развития, и предметное замыкание дискурса могло просто не успеть произойти. Хотя этот фактор полностью скидывать со счетов нельзя, думаю, что в дискурсе ММК действуют некоторые факторы или имеются некоторые «изъяны», которые делают предметное замыкание пока невозможным.

2. Некоторым механическим объяснением могла бы быть апелляция к изначальной программе движения – построению системы «содержательной» («содержательно-генетической»), а не «формальной» логики. И с этой точки зрения, неформализованность практики схематизации вполне можно интерпретировать как демонстрацию успеха этой изначальной установки движения. Правда, с другой точки зрения, сколько раз в истории мысли поставленная изначально программа так и не реализовывалась (например, программа Московско-тартусской школы или, по распространенному, но не разделяемому мной мнению, программа обоснования математики Гильберта) или существенно менялась в процессе реализации (например, по одному из имеющихся мне-

[21] Они не изолированы от предметов исследования и не являются формализованными. Хотя отдельными представителями ММК попытки формализации делались (например, В.А.Лефевром [8]), на коллективную, общедискурсную практику это не повлияло.

[22] Даже при наличии многих стандартизированных приемов в целом они также носят принципиально содержательный, неформальный характер.

ний, программа феноменологии Гуссерля). Вообще, «дискурс» – явление интерсубъектное и надсубъектное, оно следует своим законам развития, а не замыслу своих зачинателей и пионеров. Поэтому хотелось бы понять семиотические основания наблюдаемого положения дел. Причиной здесь может быть неформальный характер порождения «значащих» схем. В «языках» схематизации можно выделить некоторые «примитивы», простейшие графические элементы, из которых строятся схемы, выражающие, значащие конструкции. Но сами эти «примитивы» не являются схемами и получают «значение» только внутри схемной конструкции. Таким образом, не всякое сочетание «примитивов» есть схема, и деятельность, порождающую методологические схемы, нельзя формализовать, их нужно строить, исходя из имеющегося содержательного понимания структуры схематизируемого предмета[23]. Более того, даже научение технике схематизации представителям ММК, судя по всему, пока не удалось стандартизировать до уровня, достаточного для проведения обычных общеобразовательных вузовских курсов[24].

3. Еще одна возможная причина – отсутствие в ММК аппарата вычислений. Можно обратить внимание, что он присутствует во всех сильно-замкнутых и двухслойных дискурсах. Он присутствовал уже в древней логистике, т. е. еще до того, как, по современным представлениям, греки соединили логистику с логическими рассуждениями, создав тем самым математические исследования в

[23] Правда, в рамках «языка» схем можно выделить «подъязыки», в которых «атомы» будут схемами и в которых некоторое формальное конструирование возможно. Например, в разные периоды в ММК возникло два стиля схематизации, в каждом из которых на основе одной базовой схемы порождались репрезентации сложных предметных структур. Во-первых, это «схема акта мышления», на основе которой в период содержательно-генетической логики строились сложные, развернутые описания процессов «языкового» мышления (см., например, относительно позднюю работу Щедровицкого «Аристарх Самосский» [30]). Во-вторых, это «схема акта деятельности» (например, схема 9 в [29, с. 267]), на основе которой в теоретико-деятельностный период строились сложные схемы, описывающие системы социальной кооперации (системы разделения труда) (например, схемы 7 и), к) в [29, с. 265]).

[24] Изложение и анализ неудачного опыта обучения «технике» схематизации в Высшей школе экономики в 90-е гг. представлено в [11]. Подводимый им итог: хотя те, кто умели проводить схематизацию, стали делать это лучше, но тех, кто изначально этого не умел, обучить этому так и не удалось.

более или менее современном понимании[25]. То есть даже в начальный период геометрия содержала в себе как минимум три уровня семиотической работы: (1) конструирование объектов исследования (геометрические построения), (2) дедуктивный вывод, (3) вычисления. Это же мы наблюдаем в математической логике и других математических дисциплинах. Можно предполагать, что для возникновения и развития сильно-замкнутых дискурсов (называемых сегодня математикой) необходимо наличие всех трех уровней. Но является ли это необходимым условием для осуществления предметного замыкания?

Также в стороне от всех остальных случаев находится химия, хотя она и идет явно по пути формирования двухслойных дискурсов. Тем не менее процессы замыкания в ней также пока не зашли очень далеко, несмотря на то, что здесь есть практики построения структурных схем, которые до некоторой степени можно было бы формализовать, получая химически осмысленные формулы, и применяются некоторые количественные методы, а следовательно, вычисления. Но эти вычисления не касаются структурных схем,

[25] То, что «математики в современном смысле слова», т. е. как области теоре-тических исследований, связанных с дедуктивным выводом, в древнево-сточных культурах не существовало, неоднократно подчеркивалось различными историками математики. Согласно этой доминирующей среди историков математики точке зрения математика начинает формироваться в Древней Греции где-то в VI–V вв. до н. э. Приведу для примера несколько характерных мнений: «От математики древнего Востока до нас дошли отдельные задачи с решениями и таблицы. В древней Греции мы наблюдаем уже совершенно новое явление – рождение науки, основанной на строгих доказательствах. Этот важнейший скачок в истории науки относится к тем же VI–V вв. до н. э.» [7, с. 58]; «Мы видели, что в странах древнего Востока были накоплены математические факты, методы решения задач, примеры приближенных вычислений. Однако математики как науки в нашем теперешнем понимании, т. е. развитой дедуктивной системы предложений, не было» [7, с. 59]; «Но вычисление – это еще не математика. <…> Точно так же греки могли заимствовать у египтян правила вычисления площадей и объемов. Однако такие правила до греков еще не составляли математики; именно они поставили вопрос: как это доказать?» [2, с. 48]; «Можно сказать, что математика как наука стала существовать только после систематического введения в нее доказательств» [1, с. 232]; «Общепризнано, что математика как теоретическая наука впервые возникает в Греции VI в. до н. э. <…> Возникновение математики как теоретической науки обычно связывается с появлением математических доказательств» [18, с. 10] и т. д.

т. е. практика схематизации и практика вычислений не связаны друг с другом оперативно, а слоя логического манипулирования схемами и вычислениями нет вовсе.

Таким образом, случай с химией согласуется в выдвинутым выше предположением, и в качестве гипотезы можно выдвинуть тезис, что *сильное предметное замыкание требует формирования трех взаимосвязанных практик: (1) конструирования знаковых репрезентаций (что часть переосмысляется как практика построения объектов исследования), (2) дедуктивных рассуждений, (3) вычислений*, и именно отсутствие в дискурсах химии и ММК таких операционально-знаковых комплексов является основной причиной отсутствия в этих дискурсах ярко выраженного предметного замыкания.

5. Заключение

Подведем итоги проведенному анализу. Согласно сделанным выводам, в полном смысле предметно-замкнутыми являются только математические дисциплины, из рассматривавшихся в статье – геометрия и символическая логика. Становление практики представления с помощью особых знаковых конструкций содержания мысли постепенно приводит к некоторому замыканию дискурса: ядром дискурса становится практика построения таких конструкций, их трансформации и манипулирования ими, исследование их свойств, а прежний предмет дискурса отходит на второй план и постепенно редуцируется. Именно этот путь и приводит к возникновению математики.

Использование математического аппарата, полученного в других дискурсах, для представления, систематизации и «теоретического» изучения какого-либо эмпирического предмета приводит к расслоению соответствующего исследовательского дискурса. С одной стороны, на «эмпирические исследования» (включая экспериментальную практику), занятые исследованием эмпирически данного предмета, его репрезентацией в виде особых знаковых конструкций, которые потом исследуются в теоретическом слое, и эмпирической проверкой конструкций, полученных в теоретическом слое. С другой стороны, на математизированную «теорию»,

которая исследует свойства конструкций, предложенных ей эмпирическим слоем, и предлагающая эмпирическому слою свои конструкции для проверки.

Еще раз перечислю вопросы, встающие в связи с эмпирической интерпретацией рассмотренных в статье теоретических представлений.

1. Какими свойствами должна обладать знаковая система, чтобы смогла сыграть роль такого обособляющего, замещающего реальность фактора? – Предположительный ответ на этот вопрос был предложен в статье.

2. Какова культурная, социальная, пространственно-временная и т. д. локализация таких обособлявшихся дискурсов? – В статье не делалось попытки выявить полный список таких дискурсов и установить их точные границы, но несколько ключевных дискурсов было названо и для некоторых из них указаны «реперные» события или примерные границы.

3. Каковы особенности обособления и замыкания в различных случаях, имевших место в истории философии и науки? – Я попытался рассмотреть несколько разных сценариев замыкания и определить, с чем это связано.

4. От чего зависят особенности процессов обособления и замыкания? – На мой взгляд, особенности процессов обособления не зависят от типа знаковой системы (за исключением выполнения некоторого набора требований, предъявляемых к замыкающим системам). Возможно, есть некоторая зависимость от типа предмета исходного дискурса. Основная же зависимость – от системы дискурсных практик, обеспечивающих выполнение различных действий с «репрезентирующими» знаковыми конструкциями.

Более детальная проработка данных вопросов требует дополнительных, более детальных, эмпирически ориентированных исследований.

Литература

1. *Башмакова И.Г.* Лекции по истории математики в Древней Греции // Историко-математ. исслед. Вып. XI. М., 1958.

2. *Ван дер Варден Б.Л.* Пробуждающаяся наука: Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. М., 2007.

3. *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. СПб., 1899 (Репринт: М.: ГЛК, 1991).

4. *Голин Г.М., Филонович С.Р.* Классики физической науки (с древнейших времен до начала XX в.). М., 1989.

5. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 250–296.

6. *Евклид*. Начала: В 3 т. / Пер. с греч. и коммент. *Д.Д.Мордухай-Болтовского* при ред. участии *М.Я.Выгодского*, *И.Н.Веселовского*. Т. 2. Кн. VII–X. М.–Л., 1949.

7. История математики с древнейших времен до начала XIX столетия: В 3 т. / Под ред. *А.П.Юшкевича*. Т. 1: История математики с древнейших времен до начала Нового времени. М., 1970.

8. *Лефевр В.А.* Рефлексия. М., 2003.

9. *Мордухай-Болтовской Д.Д.* Исследования о происхождении некоторых основных идей современной математики // *Мордухай-Болтовской Д.Д.* Философия. Психология. Математика. М., 1998.

10. *Моррис Ч.У.* Основания теории знаков // Семиотика: В 2 т. Т. 1. Благовещенск, 1998. С. 36–88.

11. *Мрдуляш П.* Техника рисования схем // Методол. и игротехн. альманах «Кентавр». Вып. 5 (март 2001). С. 1–55.

12. *Непейвода Н.Н.* Уроки конструктивизма XX в.: Докл. на Объединен. теорет. семинаре каф. логики филос. ф-та МГУ и сектора логики ИФ РАН (Москва, 16 марта 2010 г.) (http://www.youtube.com/user/VVGorbatov76 (дата доступа: 02.04.2013)).

13. *Непейвода Н.Н.* Уроки конструктивизма XX века и автоматы над автоматами: Докл. на научн. конф. «Системный анализ и семиотическое моделирование (SASM'2011)» (Казань, 24–28 февр. 2011 г.): Тез. (http://www.ips.antat.ru/datas/files/NepeivodaN.pdf (дата доступа: 02.04.2013)); Фрагмент видеозаписи выступления (http://www.youtube.com/watch?v=Yd3kFDJ6TGw (дата доступа: 02.04.2013)).

14. *Пирс Ч.С.* Икона, индекс, символ // *Пирс Ч.С.* Избр. филос. произведения. М., 2000. С. 200–222.

15. *Платон*. Государство // *Платон*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994.

16. *Платон*. Диалоги о математике. Фрагменты / Сверка пер. *А.И.Щетникова* // Платон-математик. М., 2011. С. 11–132.

17. *Прокл*. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение. М., 1994.

18. *Родин А.В.* Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. М., 2003.

19. *Родин А.В.* Категорная логика и гегелевская диалектика: Докл. на филос. фак-те НИУ–ВШЭ (Москва, 2 февр. 2013 г.) (http://phil.hse.ru/form_phil/news/74925182.html (дата доступа: 09.04.2013)).

20. *Родин А.В.* Генетический аксиоматический метод, изоморфизм Карри-Ховарда и «унивалентные основания» Воеводского: Докл. на Научно-исслед. семинаре сектора логики ИФ РАН (Москва, 14 марта 2013 г.).

21. *Смирнов В.А.* Генетический метод построения научной теории (1962) // Логико-филос. тр. В.А.Смирнова. М., 2001. С. 417–437.

22. *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. М., 2003.

23. Теории и символы алхимиков [сб.]. М., 1995.

24. Теория и символы алхимии. Великое делание [сб.]. Киев, 1995.

25. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теогоний до возникновения атомистики. М., 1989.

26. *Цейтен Г.Г.* История математики в древности и в средние века. М., 1932.

27. *Шиян Т.А.* Искусственные языки в философии: исторический экскурс: Докл. на филос. фак-те НИУ–ВШЭ (Москва, 24 нояб. 2010 г.) (http://video.yandex.ru/users/vic-gorbatov/view/51/user-tag/%D1%88%D0%B8%D1%8F%D0%BD/# (дата доступа: 9.04.2013)).

28. *Щедровицкий Г.П.* О различных планах изучения моделей и моделирования (1966) // *Щедровицкий Г.П.* Избр. тр. М., 1995. С. 631–633.

29. *Щедровицкий Г.П.* Исходные представления и категориальные средства теории деятельности (1975) // Там же. С. 233–280.

30. *Щедровицкий Г.П.* Опыт логического анализа рассуждений (Аристарх Самосский) (1978) // *Щедровицкий Г.П.* Философия. Наука. Методология. М., 1997. С. 57-202.

31. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998.

32. *Euclides*. Elementa. Libros I–IV // Euclidis opera omnia / Ed. *I.L.Heiberg*, *H.Menge*. Vol. I / Ed. et Lat. interpret. *I.L.Heiberg*. Lipsiae [Leipzig], 1883.

33. *Metz Chr.* Le cinéma: langue ou langage? // Communications. 1964. Vol. 4. № 4. P. 52–90.

34. *Proclus Diadochus*. In primum Euclidis Elementorum librum commentarii / Recogn. *G.Friedlein*. Lipsiae [Leipzig], 1873.

А.А. Гусева

Проблема внутренней формы и генезис идиомы: идиома как часть и как целое

При рассмотрении генезиса идиомы исследователи вынуждены обращаться к вопросу о внутренней форме. «Идиома» может рассматриваться как объект лексикологии, как выражение национального своеобразия языка, или, если это «идиом», – как идиолект, как эквивалент стиля писателя или даже как момент дискурса. Оба термина, идиома и идиом, предполагают обращение к комплексу своеобразных, особенных черт, принадлежащих языку в целом (идиома как идиоэтническая составляющая), языковому ярусу (идиом), единице этого яруса (идиома как слово или словосочетание) или комплексу средств выражения. Когда речь идет о генезисе идиомы, как правило, имеется в виду единица языка – лексема, реже – идиоматическое сочетание как сложный комплекс синтаксических связей[1].

Рождение идиомы как фразеологической единицы связывается с утратой внутренней формы. Но, тем не менее, если идиома продолжает обращаться в речи и храниться в языке, значит, о вырождении, утрате или стирании внутренней формы говорить нельзя – а если и можно, то с некоторыми оговорками.

Под идиомой в узком смысле чаще всего понимают лексикологическую единицу – т. н. фразеологическое сращение[2]. В этом случае она относится к сфере паремиологии, которую составляют

1 Идиоматизации подвергаются единицы всех уровней и ярусов языка, от фонетического до синтаксического; внимание исследователей приковано к лексическим единицам в силу сложившейся традиции.

2 *Виноградов В.В.* Об основных типах фразеологических единиц в русском языке // *Виноградов В.В.* Избр. тр. Лексикология и лексикография. М., 1977. С. 145–161.

малые фольклорные жанры – поговорки, пословицы, загадки, заговоры, а также речевые штампы и крылатые слова – в том числе афоризмы и, возможно, эпиграфы[3].

Слово «паремия» происходит от греч. παροιμΐα – притча (proverbium). По происхождению это термин богословский, относящийся к сфере литургики и означающий чтения отрывков из Писания (чаще всего Ветхого Завета), которые читаются на вечернем богослужении и, указывая цитатой на весь относящийся к дню текст, объясняют символическое толкование определенного события, раскрывают богословский смысл праздника. Таким образом, в основе определения паремии лежит способность по малой части воссоздавать целое (одна малая часть – цитата указывает на вторую – текст и собирает воедино событие и раскрывает его в контексте целого). Эта же способность лежит и в основе идиомы как паремической единицы.

В широком смысле идиому можно определить как специфическое в языке, присущее именно этому языку на данном этапе развития, частные языковые особенности, в отличие от универсально-логической компоненты. Эти определения – «лексикологическое» и «языковое» – находятся в отношениях паронимии – идиома в узком смысле является «подчиненной» по отношению к идиоме как спецификуму языка. Первое определение характеризует идиому как часть языковой системы, второе – как языковую систему в целом с ее особенностями. Второе определение – определение «языковой» идиомы – подразумевает особенное на всех ярусах и уровнях языковой системы. Чаще встречается первое определение – идиома в смысле единицы лексикологической изучается фразеологами и не только – но обязательно как лексема или лексикализованное словосочетание. Однако понять сущность идиомы в узком смысле – как паремической единицы, ее генезис и роль в языке можно, только обратившись к «языковой» идиоме. И тут

3 В комплекс паремий в качестве устойчивых сочетаний наряду с крылатыми словами должны быть включены и т. н. уэллеризмы – прямая речь с элементами иронии, вложенная в уста вымышленного, не присутствующего в сюжете персонажа (название связано с персонажем «Записок Пиквикского клуба» мистером Уэллером, который якобы цитировал слова вымышленных лиц, создавая миф в потебнианской терминологии: «А ну выкладывай, как сказал отец сыну, проглотившему фартинг»; с некоторой натяжкой это можно назвать «идиомой с объяснением»).

неизбежно встает вопрос о внутренней форме – и языка, и слова, и вопрос о форме вообще. Рассмотрим, как развивался термин в историко-философской традиции.

История термина до Гумбольдта: внутренняя форма как эстетическое

Внутренняя форма применительно к языку впервые была рассмотрена Вильгельмом фон Гумбольдтом – выдающимся ученым XVIII столетия, заложившим основы современной компаративистики. Он различал в языке внешнюю форму – «выражение, которое язык создает для мышления» и форму внутреннюю – систему категорий языка, служащую для формирования мысли субъекта как носителя данного языка и отражающую его мировоззрение. Такому пониманию предшествовал длительный период развития термина – от античности через Средние века (Августин, Фома Аквинский), когда форма становится философско-богословским понятием, к Новому времени – через Гумбольдта и Гёте – и современности, когда внутренняя форма из области эстетики переходит в сферу методологии (символические формы Кассирера).

Догумбольдтовский этап подробно изучен и изложен Г.Г.Шпетом в его фундаментальной работе «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта»[4]. Говоря об истории термина «внутренняя форма», Шпет выделяет рационализированное – гумбольдтовское – и иррационализированное – гётеанское – определение внутренней формы языка. Рационализированное понятие ВФ может быть возведено к Платону – это одно из значений «эйдоса» в смысле «прообраза», «нормы», «правила». Этимологически оно связано с идеей – и то, и то означает «видимое» (Демокрит свои атомы называл эйдосами, в область умопостигаемого, видимого только умом, эйдос-идея перешел позже).

Плотин, отвечая на вопрос, как телесное, вещественное, сопрягается с невещественным, ссылается именно на внутреннюю форму (эйдос) – благодаря ей мы можем определить возведенное зодчим здание как прекрасное. «…Каким образом телесное согласуется с

[4] *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. М., 2009. С. 54–56.

тем, что бестелесно? Каким образом зодчий, сопоставив внешний вид здания с его внутренним эйдосом, говорит, что оно прекрасно? Не потому ли, что внешний вид здания, если удалить камки, и есть его внутренний эйдос, разделенный внешней косной материей, эйдос неделимый, хотя и проявляющийся во многих зданиях»[5].

От плотиновского трактата «О прекрасном» через Августина, который, по словам Кассирера, адаптировал эту эстетическую концепцию к христианскому миропониманию[6] («Таким образом красота чувственных вещей оказывается непосредственным явлением Божественной природы и сущности. "Все, что привлекает тебя в телах и ублажает твои телесные чувства, – говорит Августин, – участвует в числе. А если ты углубишься в происхождение числа, то ты должен возвратиться к себе и увидишь, что не можешь подтвердить или опровергнуть то, что воспринимаешь через посредство уха или глаза, если бы не было в тебе определенных законов красоты, с которыми бы ты соотносил все то, что считаешь прекрасным в мире чувств. Возьми небо, землю и океан: все то, что светится и переливается в них, имеет форму, потому что имеет число. Убери эту форму и число, и ты сведешь их в ничто"». «Равенство и единство может быть познано и схвачено только разумом... и это умопостигаемое единство не является разбухшим в пространстве и неустойчивым во времени[7]». Такое объяснение прекрасного, когда внутренняя форма – возможность восприятия прекрасного и его обоснования, «вновь появляется почти в неизмененном виде»[8] у Марсилио Фичино, благодаря которому через неоплатоническую эстетику эта теория получила дорогу в современной философии.

Плотиновская линия была подхвачена Марсилио Фичино (1433–1499), основателем Платоновской Академии во Флоренции. Переводы Фичино, по словам Э.Кассирера, оказывали «тон-

[5] *Плотин*. О прекрасном. I, 6, 3.

[6] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1: Язык. М., 2011. С. 221.

[7] Там же. Приведем перевод с латыни на русский без посредства немецкого: «И хотя всё, что видится прекрасным – рожденное ли природой или созданное искусством, – является прекрасным в неком месте и времени, как тело и движение тела, соразмерность и единство /частей/ соразмерны только уму, соответственно чему выносится суждение о красоте этого тела, соотносясь с ощущением, а не вздуваются в неком месте и не растягиваются во времени» (*Augustinus*. De vera religione, 30, 56).

[8] Там же.

кое и анонимное влияние»[9] на европейскую мысль еще триста лет, вплоть до XVIII в. Плотиновский внутренний эйдос, το ἐνδον εἐδος, Фичино перевел как intrinseca forma[10] – буквально (пословный перевод термина) «внутренняя форма». Здесь, кажется, возможно прочтение с оттенком «внутренняя часть единой формы» – intra seca. Как заметил Кассирер, роль переводов Фичино, и конкретно его ориентированная на эстетику «внутренняя форма», заслуживает внимания историков науки. Термин «внутренняя форма», пишет Кассирер, еще ждет своего исследователя – «это была бы удивительная страница в истории идей».

Шпет, детально исследовавший историю термина «внутренняя форма», заметил: «Можно пожалеть, что возрождение Платона шло под знаком Плотина»[11]. Искажение – или изменение – эстетической внутренней формы в неоплатонической традиции объясняется так: «Для Платона прекрасное явление есть отображение прекрасной идеи, следовательно, прекрасного прообраза, недостижимого в пределах опыта, и для Плотина прекрасное явление – отображение чего-то более высокого, но это более высокое, лучшее, более подлинное, художник носит в своем духе. Это противопоставление улавливает как раз ту тенденцию, в направлении которой Плотин искажает Платона. Платон – объективно-предметен, Плотин объективен только мистически, что в переводе на язык опыта приводит к психологическому субъективизму»[12]. Кроме того, что плотиновская линия, по мнению Шпета, привела к психологизму, затемняющему формы вещей и слов, надо обратить внимание на то, что внутренняя форма является результатом взаимодействия «прекрасного вообще», которое, во-первых, существует, в виде своей части, в душе художника – и, во-вторых, отражается, как в зеркале, в прекрасном явлении или вещи. Прекрасное, таким образом, «живет» само по себе и в человеке, а отражается в вещах.

«Внутренняя форма» встречается – скорее всего, не без влияния Фичино – у Джордано Бруно (1548–1600). Во втором диалоге трактата De la causa, principio et Uno (1584) он «в связи с понятием прекрасного, но

---

9 *Кассирер Э.* Место Фичино в интеллектуальной истории // *Кассирер Э.* Индивид и космос. М., 2000. С. 207–226.

10 Там же. С. 54.

11 *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта. М., 2009. С. 55.

12 Там же.

расширяя понятие формальной причины и формы до понятия космологического или органически-космического, противопоставляет внутреннюю форму форме внешней – меняющейся и уничтожающейся, – как вечный и истинно сущий формальный принцип»[13]. «Внутренний художник» оформляет материю подобно тому, как изнутри семени произрастает стебель и ствол[14]. В «Героическом энтузиазме» (1585) (Диалог III, 15) тоже есть понятие внутренней формы применительно к человеческой душе как формообразующей силе; с другой стороны, только благодаря внутренней форме возможно познание:

Чикада. Итак, тело не есть местопребывание души?

Тансилло. Нет, потому что душа находится в теле не локально, но как внутренне присущая форма и внешне присущий формообразователь, то есть, как то, что образует члены тела и формирует его состав изнутри и извне. Так что тело есть в душе, душа есть в мысли, мысль есть или бог, или в боге, как говорит Плотин; подобно тому как, по сущности своей, душа есть в боге, который и есть ее жизнь, так, при помощи умственной деятельности и последующей воли после такого действия, душа соотносится к его свету и блаженному объекту. Таким образом, эта страсть героического энтузиазма достойно вкушает от столь высокого занятия, однако не потому, что объект бесконечен даже в самом простом акте, а наша познавательная потенция может воспринять бесконечное только в слове, или в некотором способе высказывания, так сказать, в некотором потенциальном или выраженном рассуждении; она является как бы тем, что идет вслед за бесконечной волной, чтобы конституировать себе цель (un fine) там, где нет конца.

Чикада. Это и составляет ее достоинство, потому что последняя цель не должна иметь конца, именно в силу того она последняя цель. Значит, она бесконечна в намерении, в совершенстве, в существе и в любом ином способе быть концом[15].

Дальнейшую судьбу термина, пишет Кассирер, мы можем легко проследить. Работа флорентийской Платоновской Академии была продолжена, в частности, кембриджскими платониками[16]. В Англии конца XVII–XVIII вв., в противовес эмпириз-

---

[13] *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта. С. 55.

[14] Шпет дает ссылку на Дж. Бруно: *Bruno G.* Gesammelte Werke. Jena, 1906. B. IV. S. 49–63.

[15] *Бруно Дж.* О героическом энтузиазме. М.,1953. С. 60.

[16] См.: *Kassierer E.* Die Platonische Renaissance in England und der Schule von Cambridge. Studien der Bibliothek Warburg, XXIV. Berlin–Leipzig, 1932.

му, возникает особый интерес к форме духовных процессов. Кембриджские платоники стремились постичь эту форму «в ее изначальной и неразложимой целостности»[17]. Форма в такой интерпретации уже несколько выходит за рамки эстетики. Законченный вид проблема формы приобретает у Э.Шефтсбери (1671–1713). «В основе всех внешних образований чувственного бытия – это принципиальное убеждение объединяет Шефтсбери и английских платоников – должны лежать определенные внутренние структуры (interior numbers), поскольку форма никогда не может рождаться веществом, а существует как извечная и непреходящая чисто идеальная единица, которая, собственно, и наделяет множественность (накладывая на нее свою печать) определенным обликом»[18]. Именно эту, духовную, внутреннюю форму должен изображать истинный художник – а не случайные свойства эмпирических вещей.

В философском диалоге-эссе «Моралисты. Философская рапсодия» (1709) Шефтсбери рассматривает три вида форм[19]. Красота, говорит Шефтсбери, «не в материи, а в искусстве, не в теле, а в форме или формирующей силе; то, чем вы восхищаетесь, есть дух или его действие»[20]. Мертвые формы – созданное человеком или природой, у них нет формообразующей силы. Вторые – формы, которые творят (формируют) другие формы, они обладают способностью к осмыслению, движением и действием, сообщая красоту первым формам. Это прекрасное как оно есть в разуме. Формы третьего рода превышают первые две – это высшие идеи, принадлежащие Богу, они сами создают формирующие формы. Такая форма – форма, направленная вовнутрь, «углубляющая», inward form. Это и есть истинные формы[21]. Еще одним важным термином у Шефтсбери является «гений» – как формообразующая сила. Его мы можем увидеть в себе, а потом обнаружить везде – и в частном, и в общем, эта формообразующая сила тождественна

---

17 *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1: Язык. С. 72.

18 Там же. С. 73.

19 *Shaftesbury A.* Moralists Part. III Sect. 2.

20 *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. С. 56.

21 Сам процесс формирования форм направлен вовнутрь (третьи формы формируют вторые и пр.) – их работа всегда внутри. Тогда не окажется ли, что сами эти формирующие формы снаружи? В разуме? И тогда не замкнут ли мир – если разум оказывается снаружи и снаружи оказывается вещь?

сама себе и выступает как «гений универсума»[22]. Таким образом у Шефтсбери эстетико-метафизическая концепция «внутреннего» включает взаимодействие между внутренними структурами и внутрьнаправленными формами, причем осуществляется это с помощью «гения» – формообразующей силы.

Дж.Хэррис (1709–1780), младший современник Шефтсбери, рассмотрел под призмой такой эстетико-гносеологической внутренней формы язык. Его труд «Гермес, или Философское исследование о языке и универсальной грамматике»[23] (1751) вызвал широкий резонанс. Приоритетным здесь, так же как и в знаменитой пор-рояльской грамматике, является универсальное языковое начало – то есть принципы, общие для всех языков. Каждый язык, по Хэррису, – особая картина мира (Picture of the Universe). В каждом языке есть универсальные, общие идеи – general ideas и особые идеи – peculiar ideas, которые представляют собой гений языка (genius of Language).

(Хэрриса можно считать первым, кто употребил слово «идиома» по отношению к языковым реалиям: определяя универсальную грамматику, он говорит, что здесь рассматриваются только общие принципы, а «the several Idioms» во внимание не принимаются.)

В отличие от Пор-Рояля, «чистой грамматики», «Гермес» составлен с элементами психологизма – для нормального функционирования языковой материи нужна не только универсальная логика, но и универсальная психология[24]. «Подобно тому как душа обнаруживает свой изначально двойственный характер, выражающийся в противопоставлении способности представления и способности желания, так и каждое грамматически оформленное предложение с необходимостью является либо констатацией, либо выражением воли»[25]. Именно на основании анализа общей логики и психологии можно сказать, почему именно эти, а не иные части речи в том или ином языке.

Хэррис утверждает, «с опорой на Платона и Аристотеля, абсолютный примат формы». «В основе всех чувственных форм должны лежать чистые интеллигибельные формы, “предшеству-

---

22 *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1: Язык. С. 73.

23 *Harris J.* Hermes: or a Philosophical Inquiry Concerning Language and universal grammar. L., 1761.

24 *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1: Язык. С. 73.

25 Там же. С. 73–74.

ющие" чувственным»[26]. Каждый язык наделен «гением», духом языка. «Следует заняться изучением того, как нации, подобно индивидам, приобретают свои особенные идеи, как эти особенные идеи становятся гением их языка, поскольку символ должен, конечно же, соответствовать своему прообразу, и как поэтому наиболее мудрые нации, раз они обладают большинством идей, и притом лучших идей, располагают и наиболее совершенными и богатыми языками»[27].

Грамматику Хэрриса высоко ценил Й.Гаманн (1730–1788)[28], который писал о ней Гердеру; Гердер в «Критических лесах» опирался на эстетическую теорию Хэрриса («Диалог об искусстве») и ссылался на его теорию языка (в «Лесах» есть ссылки на три трактата – «Об искусстве», «О музыке, живописи и поэзии» и «О счастье»). Мы видим, что значение «внутренней формы» всегда связано с эстетикой, даже если речь идет о человеке, психологии

26 *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1: Язык. С. 74.
27 Там же.
28 Проблема формы и внутреннего рассматривается Гаманном в контексте творческого акта: «Вне теологического употребления языка понятие "инспирация" (вдохновение) обозначает обычно непостижимую причину творческого процесса; гениальное наитие. Художник вдохновлен некой мыслью или идеей и воспринимает ее в воплощении образа (через гештальт) своего творения». Художнику, таким образом, недоступна сама эта мысль в чистом ее виде – он может видеть и познавать ее только в образе предмета искусства, полученного по наитию. Между тем вдохновляет его именно сама мысль, формирующая образ, который затем получает воплощение – сначала как внутреннее невидимое в художнике, потом как видимое, доступное ощущению. Это касается и искусства, и языка. «Нечто невидимое материализуется в слове поэтического языка, в структуре, изображении или пластике. Невидимое становится таким образом видимым, сообщаемым, и, конечно, подверженным разрушению. Художник раскрывает себя в произведении искусства, чтобы дать возможность невидимому сделаться видимым; можно сказать: он являет свое внутреннее» (*Fritsch Fr.* Communicatio idiomatum. Zur Bedeutung einer christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns. Berlin–N. Y., 1999. S. 143). Видимое – в форме – противополагается невидимому. Движение к форме – обоюдное, вдохновение, даря себя художнику, озаряет путь к форме; художник, любя свое творение, достигая формы, стирает в своей любви границы формы и, раскрываясь, растворяется в сотворенном навстречу ему. «Гностической ненависти по отношению к материи» в христианском контексте соответствует «"мистическая любовь к форме", которая позволяет любящему, созерцая любимое, все глубже и глубже погрузиться в бессловесность» (Op. cit. S. 227).

и языке, а шире – с восприятием окружающего мира, его слов и вещей. Так понятие внутренней формы в русле, как писал Шпет, «рационализированной традиции», изначально эстетическое, постепенно вбирает в себя элементы гносеологии, психологии и антропологии. Иррационализированная же ветвь, имея общие корни с рационализированной, затихает в текстах Гёте – по словам Шпета, это понятие «было для него только метафорою, заменявшею другие, столь же неопределенные в его словоупотреблении метафорические выражения, вроде: “то, что направляет органическое оформление”, нечто, что “ощущается сердцем как полнота другого сердца”, “душа поэтического произведения” и пр. Все в целом – весьма смутно, – какая-то энтелехия или vis vitalis метафизики художественного произведения как организма»[29]. Язык Гёте остался художественным стилем, несмотря на в целом характерные для данного периода (и для Гумбольдта) выразительные средства и метафоры.

«Внутренняя форма языка» Гумбольдта

Гумбольтовская «внутренняя форма» впервые появляется в «Германе и Доротее» (1799, гл. XIX, LXIII)[30]: поэзия оказывает влияние на человека через «внешние формы», которые образуют «внутренние формы для человека»[31]. (В этом нельзя не увидеть отзвук хэриссовских форм прекрасного.) Поэзия – особое искусство, больше, чем другие виды искусства, связанное с человеком, – оно совершается при посредстве языка, через язык – durch die Sprache. Поэтому в поэзии находят отражение и человек, и его мир, и таким образом внешние и внутренние формы. Здесь эстетический ракурс смещается в область антропологии и философии языка: Гумбольдт «различает язык и поэзию, лингвистику и эстетику, но видит меж-

29 *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта. С. 53.

30 Там же Гумбольдт употребляет Dasein (XIX, LXIII).

31 Шпет считает, что внутренняя форма в «Германе и Доротее» имеет «значение, крайне неопределенное», близкое гётевскому, и приводит ссылку на Пота, который писал, что до внутренней языковой формы Гумбольдт употреблял выражение «внутренняя аналогия». Если понимать аналогию как возведение, то это прямо ведет к Хэррису.

ду ними аналогию, основою которой является признание наличия, с одной стороны, внутренней языковой формы, и, с другой стороны, внутренней поэтической формы, также языковой, конечно, но специфической»[32].

Название «Внутренняя форма» носит одна из глав предисловия к незаконченной работе Вильгельма фон Гумбольдта «О языке кави на острове Ява», озаглавленного «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества»[33], однако собственно словосочетания «внутренняя форма» в этой главе не встречается: Гумбольдт пишет здесь только о «форме языка». И лишь благодаря последующим трудам его последователей, а также анализу гумбольдтианской традиции историками науки термин «внутренняя форма языка» получил обоснование и толкование.

У Гумбольдта «внутренняя форма языка», как известно, носит скорее функционально-описательный характер. Общее же представление о внутренней форме языка[34] можно составить, обратившись к трудам Гумбольдта в целом, причем определения-дефиниции не приводится нигде, что, возможно, и породило различные вариации этого термина, послужив толчком к иным пониманиям и употреблениям. Так, о внутренней форме слова (не языка) писали А.А.Потебня, о. П.Флоренский и Г.Г.Шпет[35]. Проблема внутреннего и внешнего в языке была поднята Фердинандом де Соссюром[36].

32 *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. С. 60.

33 С.Д.Кацнельсон отмечает, что до Гумбольдта термин «внутренняя форма языка» был употреблен Джеймсом Хэррисом в труде «Гермес, или Философские исследования универсальной грамматики», о «внутренней форме» как некоем духе писал Й.Г.Гаманн, но именно Гумбольдту, прекрасно владевшему эмпирическим материалом, накопленным к тому времени компаративистикой, внесшему неоценимый вклад в развитие сравнительного языкознания и лингвофилософской мысли, удалось представить внутреннюю форму языка как понимание вещей в опыте человека (*Кацнельсон С.Д.* Содержательно-типологическая концепция Вильгельма Гумбольдта // *Кацнельсон С.Д.* Общее и типологическое языкознание. Л., 1986. С. 127.)

34 По замечанию В.В.Бибихина, innere Sprachform можно передать не только как «внутренняя форма языка», но и «форма внутреннего языка» – и в том, и в другом случае язык предстает и как собственно язык, и как нечто присущее человеческому мышлению, нечто доязыковое, внутриязыковое.

35 См. об этом работы В.И.Постоваловой, В.З.Демьянкова, Л.А.Гоготишвили.

36 См., напр., пятую главу «Внешние и внутренние элементы языка» в «Курсе общей лингвистики» Ф. де Соссюра.

Гипотезу лингвистической относительности Сепира-Уорфа также возводят к гумбольдтовской внутренней форме языка[37]. Оппозиция внутреннего и внешнего как один из ключевых моментов рассматривается Ж.Деррридой («О грамматологии»). Глубинные и поверхностные структуры Н.Хомского тоже явились своего рода интерпретацией гумбольдтианских установок. И это не говоря о богатейшей традиции неогумбольтианства XIX–XX вв., возможно, не иссякшей и в наши дни[38].

Сейчас, говоря о внутренней форме, имеют в виду прежде всего внутреннюю форму слова, в то время как рассмотрение внутренней формы языка, кажется, уже не представляется актуальным – термин, став термином благодаря интерпретации философов, сдан в архив. Между тем при рассмотрении «внутренней формы языка» становятся видны тонкие настройки соответствий грамматических форм и категорий человеческому мышлению.

Рождение языка и форма: вода живая и мертвая

«Внутренняя форма языка – исток, из которого все и в языке, и в гумбольдтовском языке», – пишет В.В.Бибихин[39]. Это род формы форм. И в то же время это то, что внутри – даже не языка, а человека как художника языка, творящего речь. Здесь опять нельзя не вспомнить Шефтсбери и Хэрриса с их эстетическими формами – Бибихин, разбирая тексты Гумбольдта, невольно говорит, прямо на них не ссылаясь, на их языке. «Художник… боится прикоснуться к тому, чем он дышит, боится дышать, чтобы не затмить свои звезды»[40], с одной стороны, может быть, поэтому невозможно накинуть на это внутреннее, внутрисердечное Innigkeit, Innerlichkeit, связанное и с сердцем, и с сердечностью, и с душой, и с душевностью, с теплотой искреннего внимания и понимания, – узды определения, ограничивающие его бег. Опреде-

[37] Ср. гумбольдовское: «Мышление не просто зависит от языка вообще, а до известной степени оно обусловлено также каждым отдельным языком» (*Гумбольдт В. фон*. Избр. тр. по языкознанию. М., 2000. С. 317.

[38] Так считает, например, О.А.Радченко (*Радченко О.А.* Язык как миросозидание: Лингвофилос. концепция неогумбольдтианства. М., 2006. С. 286–288).

[39] *Бибихин В.В*. Внутренняя форма слова. СПб., 2008. С. 191.

[40] Там же.

ления-дефиниции этого термина быть не может – это целый мир, который разворачивается каждый раз у нас на глазах, это мир-процесс, скрытый от посторонних глаз и в то же время задающий всю дальнейшую речь. «По своей действительной сущности язык есть нечто постоянное и вместе с тем в каждый данный момент преходящее»[41].

Глава «Форма языка», в которой мы также ожидали бы определения термина, начинается с разграничения живого и мертвого относительно языка, или, точнее, относительно восприятия и анализа языка: «Язык следует рассматривать не как мертвый продукт Erzeugtes, но как созидающий процесс Erzeugung»[42]. Или, как перевел эту фразу Бибихин, «в языке надо видеть не столько мертвое порожденное, но гораздо более некое порождение»[43]. Выразительные средства русского языка не позволяют передать момент становления в Erzeugnung, наше «порождение» имеет тот же оттенок свершившегося и подлежащего наблюдению, следовательно, мертвого, – тут мы должны прочитать скорее «порожд***а***ние» как протекание, разворачивание. Именно такой смысл больше соответствует программным гумбольдтовским тезисам: «Язык есть не продукт деятельности (Ergon), но деятельность (Energeia)»[44], «Язык есть постоянно возобновляющаяся работа духа»[45].

Язык – то, что происходит сейчас, то, чем мы живем и мыслим. Язык, лишенный дыхания, духа – это продукт, он становится в прошлом. Но это тоже, как ни странно, несмотря на «мертвость», важное состояние языка. Именно как бездыханное тело его могут препарировать и изучать компаративисты и историки, сопоставляя друг с другом элементы – графемы, лексемы, морфемику, грамматику. Различение статики и динамики, знакомое нам по «Курсу общей лингвистики», – родом из гумбольдтианской традиции (правда, и у Потебни, и у И.А.Бодуэна де Куртенэ, и у Богородицкого, конечно, независимо от Соссюра, подобное разграничение тоже проводится).

41 *Гумбольдт В.* Форма языка // *Гумбольдт В.* Избр. тр. по языкознанию. С. 70.
42 Там же. С. 69.
43 *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 192.
44 *Гумбольдт В.* Форма языка. С. 70.
45 Там же.

Язык, пишет Бибихин, превращается в слова и правила «от нашего взгляда, как от взгляда медузы: мы его своим взглядом умерщвляем, замораживаем». (Слово мгновенно мертвеет, еще не отзвучав – на него, как в сказке, нельзя смотреть, пока не достигнута цель, иначе оно превращается в лягушачью шкурку.)

Но это необходимо для исследовательских задач – чтобы представить себе, каков язык вообще и каков данный язык по отношению к языку вообще, какими возможностями он обладает и каким задачам он может служить, чтобы описать данный язык и его выразительные возможности.

Чтобы приникнуть к живому языку, важно понять, что «в беспорядочном хаосе слов и правил, который мы по привычке именуем языком, наличествуют лишь отдельные элементы, воспроизводимые – и притом неполно – речевой деятельностью». «Расчленение языка на слова и правила – это лишь мертвый продукт научного анализа», но он необходим, если мы хотим прикоснуться к сущности языка. В «мумиеобразное состояние»[46] приводит язык не только умолкание речи (но не молчание – речь звучит и в молчании!), но и письменная фиксация – не зря же говорят, что палеография изучает «памятники письменности». Кроме того, сказанное однажды перестает дышать, как только оно перестает говориться. Познание и говорение неразделимы. Момент речи важен как момент мысли.

«Под языком можно понимать только всю совокупность актов речевой деятельности». (Этот термин потом будет подхвачен Соссюром.) В речи действуют два разнонаправленных потока, в одном из которых вода живая, в другом – мертвая. Мертвая – совокупность готовых языковых форм и возможностей, к ним мы обращаемся, когда превращаем мир (опыт нашего общения с миром) в речь с помощью языка. Живая – в «самодеятельности» языка, как перевел Бибихин гумбольдтовскую Selbstthätigkeit[47]. «Языку присуще… необъяснимое для нас самодеятельное начало, и в этом плане он вовсе не продукт ничьей деятельности, а непроизвольная эманация духа, не создание народов, а доставшийся им в удел дар, их внутренняя судьба». В этом противосто-

46 *Гумбольдт В.* Форма языка. С. 70.

47 В славянских переводах греческих гимнографических текстов встречается термин «самодетельный» как нечто, имеющее источник движения в себе самом.

янии и в то же время взаимообусловленности живого и мертвого победу одерживает деятельностное, живое начало – народ в своей истории способен оказывать воздействие на язык, изменяя его сообразно потребностям развития.

Звучание и понимание

В языке мы сталкиваемся с двумя явлениями, пишет Гумбольдт, – это звуковая форма и ее употребление для обозначения предметов и связи мыслей. В то же время звуковая форма «представляет собой… ведущее начало различия языков как сама по себе, так и в качестве стимулирующей или препятствующей силы, противопоставляющей себя внутренней тенденции языка». Звуком выходит, прорывается (Августин бы сказал – через звук прорывается ревущая истина[48]) изнутри, из человека наружу, вовне внутреннее языка, его содержание – его мысль. Так язык становится потребностью, продолжением человека («идет из сердца»[49]) и входит в его состав. «На основе этих двух начал и их глубокого внутреннего взаимопроникновения и складывается индивидуальная форма каждого языка»[50].

Интеллектуальная деятельность и язык – единое целое. «Язык есть орган, образующий мысль». Гумбольдт уточняет: «…мышление всегда связано со звуками языка; иначе мысль не может достичь четкости и определенности, представление не сможет стать понятием». Звуки (он имеет в виду, конечно, не фонетический уровень языковой структуры – не звуки, а фонемы, то есть минимальные единицы, различающие смысл, по которым различаются морфемы, и, конечно, просодику, тоже участвующую в смыслообразовании; вообще напрасно представлять фонетический уровень как «срез», это уровень скорее как уровень-инструмент в механике, по звуковой стороне как стороне выражения языковых средств выравнивается мысль).

48 De Dialectica, IV.

49 «…Нет в человеческом сердце таких глубин… чтобы они могли не перейти в язык и проявиться в нем». *Гумбольдт В. фон*. Форма языка // *Гумбольдт В. фон*. Избр. тр. по языкознанию. С. 101. Язык никогда не бессилен – бессильны мы.

50 Там же. С. 75.

Звуку Гумбольдт отводит действительно особую роль. Это тонкая линия между пространством языка и восприятия, за которым начинается или то, или другое. Звук принадлежит внутренней форме языка – но он одновременно и внутри, и снаружи. Звук однороден мысли. «Как мысль, подобно молнии или удару грома, сосредоточивает всю силу представления в одном мгновении своей вспышки, так и звук возникает как четко выраженное единство». (Вспомним ревущую истину Августина.) «Как мысль завладевает всей душой, так и звук своей внезапной силой потрясает всего человека», не оставляя ничего в нем, что не участвовало бы в выражении – человек, составив с мыслью одно, проживает ее всем своим существом, и в этот момент – в момент выражения – меняется его внутренний состав.

«Эта особенность звука, отличающая его от любых других чувственных восприятий, покоится явно на том, что ухо (в отличие от других органов чувств) через посредство звучащего голоса получает впечатление настоящего действия, возникающего в глубине живого существа, причем в членораздельном звуке проявляет себя мыслящая сущность, а в нечленораздельном – чувствующая»[51]. Звук и голос переходят друг в друга. «Как мысль есть стремление вырваться из тьмы к свету, из ограниченности к бесконечности, так и звук устремляется из груди наружу и находит на диво подходящий проводник в воздухе – в этом тончайшем и легчайшем из всех подвижных элементов, кажущаяся нематериальность которого лучше всего к тому же соответствует духу». Звуком предмет выхватывается из мира: «Четкая определенность речевого звука необходима рассудку для восприятия предметов». Мы могли бы ожидать, что звук необходим для выражения – но, оказывается, звук нужен нам для восприятия[52]: линия звука очерчивает границы предмета. Звучание удерживает представление о предмете, становясь на его место, «представляя качество предмета таким образом, что его схватывает индивидуальное восприятие говорящего». Получается, что звук в языке (между языком и мышлением) выполняет ту же роль, какая в грамматике предназначена местоименности – местоимение тоже очерчивает пространство речи, временно, до прихода имени (или глагола, или другой части речи, или даже

[51] *Гумбольдт В.* Форма языка. С. 76.
[52] Там же.

синтагмы, если речь идет о т. н. дискурсивных маркерах), занимая его собой. Звук, таким образом, из области эстетики переходит в область теории познания – можно ли говорить, что гумбольдтовская эстетика решает онтогносеологические задачи?

Гумбольдт много говорит о месте звука в познании: «...рассудок (Verstand) стремится к выявлению в предметах общего. Он сравнивает, расчленяет и соединяет и свою высшую цель видит в образовании все более и более всеобъемлющего единства. Рассудок воспринимает явления в виде определенного единства и поэтому добивается единства и от звука, призванного встать» на место предметов.

В звуке выражается и то, что живет в человеке помимо языка – «боль и радость, отвращение и желание». Он «исходит из нашей груди как дыхание самого бытия». Так звук соединяет мир и человека.

Мышление и понимание теснейшим образом связаны с языком и вне языка невозможны. Чувственное восприятие вступает «в синтетическую связь с внутренним процессом деятельности духа»[53]. Эта связь порождает представление, которое становится объектом. «Объект противостоит субъективной силе, и тогда представление снова осознается как объект и таким образом возвращается в сферу субъекта». Это возможно только с помощью языка. Через язык «духовное стремление прокладывает себе путь через уста во внешний мир, и затем в результате этого стремления, воплощенного в слово, слово возвращается к уху говорящего. Таким образом представление объективируется, не отрываясь в то же время от субъекта». Рефлексия, как мы видим, осуществляется благодаря звуку.

Истинное понимание возможно только в процессе речевого акта, таким образом понимание неотделимо от речевой деятельности, которая имеет социальный характер. «Обычно язык развивается только в обществе, и человек понимает себя только тогда, когда на опыте убедится, что его слова понятны также и другим людям». Понимание его восприятий другими жизненно необходимо человеку, чтобы действовать в поисках истины. «Общение посредством языка обеспечивает человеку уверенность в своих силах и побуждает к действию». Истина лежит вне человека, общение с

[53] *Гумбольдт В.* Форма языка. С. 77.

другими, пишет Гумбольдт, способ приблизиться к ней. Так речевая деятельность оказывается «соединением индивидуальных восприятий с общей природой человека».

Понимание происходит не потому, что люди «взаимно настраивают друг друга на точное и полное воспроизведение идентичного понятия, а потому, что взаимно затрагивают друг в друге одно то же звено цепи чувственных представлений и начатков внутренних понятий, прикасаются к одним и тем же клавишам инструмента своего духа, благодаря чему у каждого вспыхивают в сознании соответствующие, но не тождественные смыслы»[54].

Речь (звучание) и понимание есть «различные действия одной и той же языковой силы». Понимание становится возможным благодаря, во-первых, духовной силе (человека), с помощью которой слушающий воссоздает то, что хотел сказать говорящий, и, во-вторых, единству человеческой природы, которое стоит за этим[55]. При этом слово «предстает перед слушателем как часть бесконечного целого, языка»[56]. Так звук оказывается важнейшим началом понимания, которое возможно только в языке.

Без языка «для нашей души не существует ни одного предмета»[57], «любой внешний предмет обретает полноту реальности только через посредство понятия». В свою очередь, суть восприятия предметов «воплощается в построении и применении языка». Слово – прежде всего слово в его звучании – «отпечаток не предмета самого по себе, но его образа, созданного этим предметом в нашей душе». «Человек… живет с предметами так, как их преподносит ему язык». Чтобы понять мир с его вещами, человеку необходима речевая деятельность, в процессе которой и сам человек с его индивидуальными восприятиями становится основой языковой ткани. «Посредством того же самого акта, в силу которого он сплетает (herausspinnt) язык изнутри себя, он вплетает (einspinnt) себя в него». Оказаться за пределами языка невозможно – «каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда человеку дано выйти лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка»[58].

[54] *Гумбольдт В.* Форма языка. С. 165.
[55] Там же. С. 78.
[56] Там же.
[57] Там же. С. 80.
[58] Там же. С. 80.

«Любой язык в полном своем объеме содержит всё, превращая всё в звук»[59]. Он, как и мышление, неисчерпаем в своих связях. Помимо элементов, язык содержит способы (Methoden), «дающие возможность продолжить работу духа» и приготовляющие, предписывающие для нее «пути и формы». Закрепившись в языке, формы застывают, становятся «мертвыми», «приобретая устойчивую оформленность, образуют в известном смысле мертвую массу, но масса эта несет в себе живой росток бесконечной определимости (Bestimmbarkeit)». Балансируя на грани живого и мертвого, сочетая в себе и то, и другое, язык неуловим. «…Нигде, даже в письменности, у него нет закрепленного места, и его как бы омертвелая часть должна всегда заново рождаться мыслью, оживать в речи или в понимании, целиком переходя в субъект; и тем не менее самому же акту этого порождения как раз свойственно превращать язык в объект»[60]. Получается, язык находится то в субъекте, то вне его – но где? Возможно ли существование языкового пространства, отдельного от человека?[61]

В языке заложена бесконечная свобода познания, а это и есть суть человеческой деятельности. Но выйти за язык невозможно, познание осуществляется с помощью выработанных поколениями носителей языка формами и категориями. Язык «каждый раз испытывает на себе воздействие индивида, но это воздействие с самого начала сковано в своей свободе всем тем, что им производится и произведено». Разрешение этого противоречия – в единстве человеческой природы. «Язык принадлежит мне», но, поскольку в нем проявляется «дух народа» и я владею им через поколения предков, то я им же и ограничен (но я не ограничен в нем, моя свобода – внутри).

В процессе познания совокупность элементов языка каждый раз подвергается некоторому воздействию индивидов – «никто не понимает слово в точности так, как другой, и это различие, пускай самое малое, пробегает, как круг по воде, через всю толщу языка»[62]. Между мной и миром лежит язык. Он же разделяет меня и другого. «Всякое понимание поэтому всегда есть вместе и не-

[59] *Гумбольдт В.* Форма языка. С. 82.
[60] Там же. С. 83.
[61] *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 195.
[62] *Гумбольдт В.* Форма языка. С. 83.

понимание, всякое согласие в мыслях и чувствах – вместе и расхождение». «За влиянием языка на человека стоит закономерность языковых форм, за исходящим от человека обратным воздействием на язык – начало свободы». Как пишет В.В.Бибихин, анализируя концепцию Гумбольдта[63], «за формой окаменевшей всегда была форма движущая» (формой существования языка является развитие). За мертвыми формами языка есть внутренняя форма – «формирующая идея духа»[64]. В речевой деятельности «готовый материал» – тот самый «мертвый продукт» – преобразуется, наполняется жизнью, благодаря духовной силе, прорастая в человеке постоянно возобновляющимся познанием мира. Так непрестанная борьба живого и мертвого, «духа» и «продукта», оказывается необходимым условием существования человеческого рода.

«Язык есть орган внутреннего бытия, даже само это бытие», которое «шаг за шагом добивается внутренней ясности и внешнего воплощения»[65]. Бытие проясняется через язык и делается бытием человека. (Чтобы человек мог понять одно слово, язык должен быть весь заложен в человеке.)

Человек в познании оказывается перед выбором – ему предлежат элементы языка, но именно он обладает свободой, чтобы оживить их, наполнить ту или иную грамматическую форму новым содержанием для понимания того или иного явления. Так время начинает выражать наклонение, в результате чего, например, перфект становится способен говорить о свидетельствовании и перестает быть только глагольной формой, выражающей длящееся действие в прошлом. Кстати, грамматика, по Гумбольдту, выражает дух народа намного лучше, чем лексика – именно грамматика показывает, каким мы видим мир. Так, в некоторых языках нельзя скрыть, видел ли ты раньше какого-либо человека – категория определенности/неопределенности является обязательной для всех языков с определенным/неопределенным артиклем, или, к примеру, для современного болгарского языка, где эта категория противопоставляет перфектные и аористные формы, или для старославянского, где полные и краткие формы прилагательных различали представшее впервые и уже известное. Именно грамматика сцепляет человека и мир. По-

[63] *Бибихин В.В*. Внутренняя форма слова. С. 195.
[64] Там же.
[65] *Гумбольдт В*. Форма языка. С. 47.

этому в любом изучаемом языковом явлении надо видеть прежде всего его грамматическую составляющую – даже если это касается идиомы, которую обычно рассматривают как сугубо этнографический момент Landeskunde. Именно в грамматике ярче всего выражено гумбольдтовское генетическое в языке, «тесно переплетенное с внутренней деятельностью духа», и взаимовлияние духа и языка.

Чтобы язык был живым, он должен звучать. Высшее и тончайшее в языке можно воспринять только в речи[66].

«Язык представляет собой постоянную возобновляющуюся работу духа, направленную на то, чтобы сделать артикулируемый звук пригодным для выражения мысли»[67].

Невидимый язык

Диалектическое противостояние живого и мертвого, которое переносится прежде всего в поле грамматики, можно сравнить с различием между причиной и целью[68]. Цель – невидимое, живое; причина – способ, инструмент, который мы видим, можем описать и иногда выдаем даже за цель именно потому, что это поддается описанию. «…Живое поэтому и невидимая, невещественная форма, которая проходит сквозь вещество, усваивая его себе и отбрасывая, точно так же как огонь остается неизменным потому, что есть горючее вещество, через которое огонь проходит»[69]. (И это живое с его телосностью присуще паремическим единицам.) То, что должно быть достигнуто, невозможно четко определить, «потому что не достигнутая цель не существует, а то, что не существует, нельзя ни видеть, ни тем более описать». «Телеологическое описывается всегда задним числом, когда из последующего проясняется предыдущее»[70]. Когда мы описываем язык, мы описываем то, что, послужив некой цели, «проявилось» и стало видимым – отмершие части[71].

66 *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 205.
67 *Гумбольдт В.* Форма языка. С. 70.
68 *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 222.
69 Там же. С. 223–224.
70 Там же. С. 224.
71 О внутренней форме слова или идиомы, которую нельзя отыскать в узусе, говорят «стершаяся», «затемненная», «непрозрачная». Вероятно, во внутренней форме слова действуют какие-то иные процессы, или же неправильно терминологизировать эти метафоры применительно к процессам слова и идиомы.

В этом смысле, например, речи не существует, пока она не сказана, а когда сказана – она уже не речь, а что-то другое – текст, письмо. В точке речи как раз и проявляется самое главное, что есть в языке и понимании – она существует, только когда рождается и порождает, течет, действует. Текст, схваченная речь – попытка остановить грамматическое время и перевести его во время иное, неграмматическое, то, которое течет внутри понимания. В таком аспекте текст становится выразителем внутренней грамматики, когда дыхание времени проявляется не только в глаголе, а во всех частях речи и в самой речи; это действие настоящего – в общем, просто жизнь, вдохнул и живешь, пока есть дыхание. «В этом же смысле язык в своем существе невидим; всё, что мы в нем видим, это переставшие жить, отмершие части, и наоборот, если мы видим язык, значит, видим его уже не живым»[72].

Говоримая речь – разбег, мы пробегаем перед прыжком к цели, отталкиваясь от «отмершего», каждый миг – выбор, свобода, отказ от чего-то ради достижения цели. Но как только цель достигнута, речь останавливается и перетекает в текст. Речь о вещи окончена.

Человек разрезает пространство речью, чтобы очертить, понять и сказать вещь. Но чтобы сказать что-то о вещи, необходим разбег: «Целый мир нужен, чтобы вывести… фразу… из мертвого состояния, из статуса недоразумения, приводящего в отупение»[73], чтобы речь стала видимой. Видимая речь – уже неживая.

«Слово осуществляется, когда исчезает и оставляет после себя не отягощенную собой мысль»[74]. Поэтому слово должно быть прозрачно – оно должно быть прежде всего путем к цели, а не к самому себе. «Слово способно уступать место вещи настолько, что забывается, становится ничем»[75]. Забывается – в смысле забывается, что оно есть, настолько оно прозрачно, мы говорим словами о вещах – а кажется, что мы говорим вещами. Однако «это забывание слова придает ему способность обозначать что угодно. Слово может оставить нас наедине с чем угодно, потому что оно, делаясь ничем, не мешает ничему. Если бы слово было всегда величиной, всё вне слова было бы собой минус величина

[72] *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 224.
[73] Там же. С. 198–199.
[74] Там же. С. 228.
[75] Там же.

слова. Но поскольку слово исчезающая величина, оно способно указывать на всё: слово, поскольку оно может становиться пустым местом, пускает на это свое место всё без ограничения. Это свойство слова называют всемогуществом»[76] – или, может быть, можно назвать его местоименностью?

В слове есть видимый и невидимый компонент. Видимый – тот, что в словарях. Невидимый – то, благодаря чему мы можем его использовать. Слово означает мысль, мысль означаемое, слово означающее. Пример Бибихина: формула «Дайте зачетку» – не означает того, что я нуждаюсь в зачетке, это конец опроса. Если зачетка потеряна или забыта, поступок остается[77].

«Слова кажутся словами с их словарным значением; на самом деле они давно не слова, а действие, движение, поступок, акт, выраженный в формуле, – принятой – и слова эти значат… как целая формула-поступок». Это жест, перформатив[78]. Идиома тем более не значит только того, что она значит в словаре крылатых слов и выражений или фразеологическом словаре. Это касается и любой паремиологической единицы, которую, мгновенно употребив, можно описывать, но все равно она останется неуловимой, как сам язык. «Настоящий язык живет рядом с текстами, внутри текстов, мимо текстов, вместе с текстами и систематически оказывается незамеченным, потому что слишком сразу, слишком эффективно посылает нас к вещам (мыслям), которые мы чем быстрее и вернее схватываем, тем окончательнее забываем о языке»[79].

Слово в своей цели «соединяет как целое две половинки, два символа, “то, что в звуке” и “то, что в душе” в одну “энергию”, акт…»[80]. Слово – поступок целого человека[81]. Осуществляясь, слово становится «энергией», целью поступка – и, ускользнув, остается невидимым.

«Я хочу сказать вещь. Произносимое мною может потонуть в вещи, субсимироваться вещью, быть поглощено вещью так, что и вы от поглощенности забудете, каким именно образом эта вещь, с-казанная мною, перед вами появилась… Нет никаких причин для

---

76 *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 229.
77 Там же. С. 233.
78 Там же. С. 234.
79 Там же.
80 Там же. С. 206.
81 Там же. С. 207.

нас не слышать в словах людей сами вещи, так что в многоязычной ситуации мы не помним, на каком языке кто нам что сказал, *фразу* не замечаем»[82].

В языке нет отдельно «порождения» и «порожденного» – он или живое порождение, или мертвый продукт, всё зависит от того, как мы на него смотрим; когда мы язык не видим, когда говорятся вещи, тогда язык живой, стоит нам увидеть язык, а не вещи, как язык мгновенно мертвеет[83].

Форма языка: жизнь внутри и вне

Задача Гумбольдта, пишет Бибихин, – вернуть весь язык его «форме» (внутренней форме) как деятельности духа[84]. «Постоянное и единообразное в этой деятельности духа, возвышающей членораздельный звук до выражения мысли, взятое по всей совокупности своих связей и систематичности, и составляет форму языка»[85]. При этом материя формы языка – вне его, она противоположна и безразлична форме. «Внутри языка не может быть никакой неоформленной материи, потому что все в нем направлено на определенную цель, выражение мысли, и эта работа <духа> начинается уже со своей первой стихии, артикулированного звука, а он как раз и становится артикулированным благодаря формированию»[86]. Язык сам – оформляющаяся форма. Артикулированный звук – уже начало формы. Поэтому материя – это материя не языка, а материя вообще, так же как и язык – форма вообще[87]. «Тогда зачем говорить о форме языка? Это все равно что сказать форма формы, форма форм!»[88]. Дальше рассуждение стремительно закручивается – от формы формы к эйдосу эйдосов, идее идей – а это и есть идея Блага, или «мир». «Мир», по Хайдеггеру, «горизонт человеческого понимания как умения быть в мире». Язык, таким образом, есть мир, горизонт человеческого бытия.

82 *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 208.
83 Там же.
84 Там же. С. 214.
85 *Гумбольдт В.* Форма языка. С. 71.
86 *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 215.
87 См. там же.
88 См. там же.

К материи языка относится, во-первых, звук, а во-вторых – чувственный опыт индивида и самодеятельность духа, которые предваряют образование из этих представлений понятий и слов. Этой материи противостоит форма, «но как эта материя не материя языка, которого еще нет (его образующая деятельность еще только предстоит), так и форма должна была бы быть еще не во всех смыслах формой языка»[89].

По Гумбольдту, «формы многих языков могут совпасть в некой еще более общей форме, и к одной форме, можно сказать, восходят формы всех языков», таким образом, «весь человеческий род обладает лишь одним языком»[90]. В параграфе «Свойства и происхождение менее совершенного языкового строя» упоминается об «общей для всех языков единой внутренней форме». В каждой языковой семье есть язык, который сохранил лучше остальных изначальную форму, общую этой семье. Форма единого всечеловеческого языка, заключает Бибихин, – «во всяком случае уже не форма языка, а форма форм; к ней по крайней мере восходят формы языка, что уже не должно бы давать говорить о форме (внутренней) языка безусловно». По Бибихину, внутренняя форма языка – не только в языке. Сначала она – в духе, в человеке, это внутренняя духовная форма человека. Тогда получается, что внутренняя форма языка – это нечто доязыковое, но принадлежащее человеку по его рождению, по его составу. Кажется, что позиция Гумбольдта – язык с формой больше человека, позиция Бибихина – человек с его внутренней духовной формой больше языка. И буквально следующее предложение всё объясняет – это язык сам больше своей внутренней формы, потому что в нем говорит дух.

«Внутренняя форма, дух, усваивает себе язык, полнее или несовершеннее, язык обратно воздействует на внутреннюю форму, придает ей размах своим совершенством, или даже при своем несовершенстве независим от нее, даже мешает ей». «Поскольку язык является материальным и одновременно находится в зависимости от внешних влияний, он, будучи предоставлен самому себе, создает трудности для внутренней формы, действующей на него, или же лишенный своевременного вмешательства со стороны последней, пассивно следует в своем развитии свойственным ему

[89] *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 215–216.
[90] *Гумбольдт В.*Форма языка. С. 74.

аналогиям»[91]. Внутренняя форма – существо языка, и язык ей способствующая или препятствующая сила[92]. Язык направляет, раскачивает, поддерживает внутреннюю форму, которая вырабатывается поколениями познающих индивидов.

В то же время «язык всегда есть язык духа, поскольку он весь форма, поскольку форма учреждается из не-формы актом духа»[93]. «Интеллектуальная деятельность, насквозь духовная, насквозь внутренняя… и язык неотделимы друг от друга… Неразделимая связь мысли, инструментов голоса и слуха с языком неизменною залегает в изначальном, не поддающемся дальнейшему объяснению устройстве человеческой природы»[94].

Всё, что есть в языке, есть потому, что оно есть в духе. «Язык говорит во всех своих формах, в своих корнях, в их истории, в их связи, в своих системах, в себе как системе систем, в своих элементах, в элементах элементов». «У Гумбольдта язык не то, что говорит, а то, с чем прежде всего имеет дело дух… Язык не то, что сказано, а то, что говорит дух»[95].

Нельзя рассматривать форму языка как «продукт ума, не имеющий реального бытия». Ее нельзя наблюдать – она «представляет собой сугубо индивидуальный порыв (Drang), посредством которого тот или иной народ воплощает в языке свои мысли и чувства». Человек по своей природе не может «наблюдать этот порыв в его единонаправленной целостности», мы можем видеть его «лишь в конкретно-единичных проявлениях»[96], как уже порожденное, сказанное, мертвое, видимое.

Форма языка – это, конечно, не только грамматическая форма – это вся система языка в целом. Как уже говорилось, Гумбольдт отдает предпочтение грамматике, но и в грамматике, и в лексике он неизменно видит общее – они одинаково способны выражать дух народа, равным образом составляя форму языка. Различие между лексикой и грамматиков, пишет Гумбольдт, «имеет лишь практическое различие для изучения

---

[91] *Бибихин В.В*. Внутренняя форма слова. С. 218.
[92] Там же. С. 219.
[93] Там же. С. 220.
[94] *Гумбольдт В*. Форма языка. С. 75.
[95] *Бибихин В.В*. Внутренняя форма слова. С. 221.
[96] *Гумбольдт В*. Форма языка. С. 71.

языков», то есть, как это ни парадоксально, в теории – то есть в изучении и наблюдении внутренней формы они не различаются, это одно и то же.

Задача исследователя – «через описание формы должны установить тот специфический путь, которым идет к выражению мысли язык, а с ним и народ, говорящий на этом языке. Надо уметь видеть, чем отличается данный язык от других как в отношении своих определенных целей, так и по своему влиянию на духовную деятельность нации»[97].

Цель языка (как и его внутренней формы) – наилучшим образом способствовать выражению мысли. Поэтому «языкотворческая сила в человечестве будет действовать до тех пор, пока… она не создаст таких форм, которые всего полнее и совершеннее смогут удовлетворить предъявляемым требованиям»[98]. (Бибихин замечает: «Внутренняя форма – цель», но «это говорим мы, а не Гумбольдт».)

И язык, и духовная сила народа являются порождением интеллектуальной деятельности. При этом язык народа зависит от его духовной силы, которая является жизненным и самостоятельным началом. Язык, оторванный от духовной силы, «теряется за пределом сферы явлений в идеальном бытии»[99]. В таком случае форма языка, не ощущая неизменной поддержки духа народа, не получая размаха, вероятно, вынуждена претерпевать изменения. Внутренняя форма имеет «статус долженствования», «она *должна* поддерживаться в языке энергией духа; всего вернее это достигается развернутой и разнообразной словесностью с поэзией и философией во главе. Иначе язык пошлеет, мельчает, становится грудой сухих форм, достоин умереть, подлежит замене, и закатывается очень быстро»[100].

---

[97] *Гумбольдт В*. Форма языка. С. 73.
[98] Там же. С. 51.
[99] Там же. С. 68.
[100] *Бибихин В.В*. Внутренняя форма слова. С. 244.

Как нарисовать картину мира

Часто в т. н. околонаучном дискурсе внутреннюю форму языка, innere Sprachform, понимают как «определенное понятие для обозначения картины мира, закрепленной в отдельном языке (в противоположность внешней, материально реализуемой языковой форме)»[101]. Может ли внутренняя форма быть равна картине мира?

Внутренняя форма языка, безусловно, определенным образом связана с картиной мира, но чтобы выявить и обосновать эту связь, надо разобраться, что представляет собой картина мира, где она возникает и для чего нужна.

Языки различаются формами, форма же каждого языка, по Гумбольдту, связана с духовной силой народа и его духовными задатками и потребностями.

Детерминирует ли язык картину мира? Мы не замечает языка, когда говорим на нем, живой язык невидим, – мы говорим вещами (в нашем представлении). И в этой ситуации язык, конечно, «ближе к самому миру, чем к его картине»[102]. Так происходит с позиции носителя языка, говорящего индивидуума. Но если мы изменим угол зрения и обратимся не к говоримому, порождаемому, а к порожденному, то сквозь обертку слов и форм вещи будут едва просвечивать и понадобится «прорыв» сквозь язык – к вещам. «Язык нас детерминирует, когда мы от него отгораживаемся», пишет Бибихин[103]. И наоборот, если мы просто говорим (познаем, понимаем), то, забываясь, язык «оставляет нас наедине с самими вещами, и эти вещи могут быть для нас детерминированы языком или чем угодно»[104]. А могут быть и не детерминированы ничем. Здесь всё зависит от направленности нашего мышления – если мы устремлены внутрь языка (inward Form у Э.Шефтсбери), то мы будем иметь дело с «затемненной» внутренней формой, сквозь которую придется пробиваться к вещам. Если же нет – то «язык нам *не мешает* остаться наедине с вещами как они есть». Язык очерчивает границы предмета – указывает на него – и уступает место.

[101] http://www2.hu-berlin.de/linguistik/institut/syntax/onlinelexikon/I/innere_sprachform.htm

[102] *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 241.

[103] Там же. С. 242.

[104] Там же. С. 243.

Язык всегда готов вобрать в себя новое, он открыт, одновременно являясь и тем, что он есть, и тем, что он не есть, – иначе он не способен развиваться. Цель языка лежит вне его сферы. Язык задает нам картину мира – но и мы, познавая, меняем соотношения в ней. «...В языке должна быть способность отзвука на небывалое»[105]. Это возможно благодаря тому, что внутренняя форма в языке работает как подпорки, благодаря которым и от которых мы можем оттолкнуться, разбежаться – благодаря которым вообще возможен этот разбег.

Бибихин описывает наше состояние и обращение с вещами в языке почти гимнографическими словами: «Мы сначала готовы к вести: слышим и отвечаем не своим словом даже, а всей своей захваченностью, прежде чем замечаем, что именно мы приняли; прежде чем знаем, сумеем или не сумеем отозваться»[106].

Человек отзывается на слово только потому, что это заложено в нем по природе. Это «связано с тем, что он есть сам, поскольку осуществился как человек, и осуществиться он не может сам от себя. Он в этом смысле с самого начала относится, относит себя к целому. Этими вещами – существом человека, его осуществлением, его делом, словом как задевающим человека в его существе… заданы контуры онтологии языка, онтологической герменевтики»[107].

Если речь идет о картине (картинах) мира, говорят, что в разных языках вещи выглядят по-другому – это уже другие вещи. «Но разве *в языке* вещи другие?» – спрашивает Бибихин. «Разве не в каждом опыте другого вещи другие и не каждый опыт другого другой как язык?»[108]. Лингвистика научила видеть в языке мертвое, текст, порожденный продукт – но слово, врожденное человеку, прежде всего, до всякого значения, «вводит в дело человеческое существо». «Слово как весть задевает и вызывает ответ *раньше*, чем оседает своими значениями. Слова-вести раньше, чем значения». Отклик на слово возможен и без «мертвого продукта» – в речи. В речи, с ее живой, становящейся мыслью, мы, с одной стороны, сталкиваемся с уникальной возможностью увидеть ткань мысли в языке, с другой – все-таки выраженное

---

[105] *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 245.
[106] Там же. С. 249.
[107] Там же. С. 251.
[108] Там же.

перестает быть невидимым, следовательно, тут только мелькнула возможность рассмотреть и проверить язык на «прозрачность», мелькнула и тут же исчезла.

Речевая деятельность, органически присущая человеку, имеет свою важнейшую задачу – оформление материи, претворение ее в человеческое бытие. Но полноценное говорение, в отличие от пустословия, возможно, только если человек, сознавая себя нищим, «отдает место другому, чтобы впустить вещи», тогда может «иметь место событие»[109]. «Событие имеет место только в человеке, не потому, что человек пустой, а потому, что, зная свою нищету, человек может допустить быть тому, что есть, – и самое большое, человек может допустить быть миру. Мы не допускаем быть миру обычно, потому что вытесняем его своей картиной мира, которую зачем-то пытаемся “составить”»[110]. Своя картина мира убивает то целое, которое лежит в основе понимания.

Задачи Weltansicht, мировидения, решаются с помощью grammatische Ansicht, грамматического видения. Грамматические категории задают способ видения предметов, выстраивают отношения между ними, отдавая предпочтение рассмотрению вещи как определенной/неопределенной, активной/пассивной, единичной/двойственной/множественной и пр., выделяя субъект или предикат или, напротив, отодвигая на задний план (масдар, изафет). В языке, «лежащем между миром внешних явлений и внутренним миром человека»[111], вещь поворачивается так, чтобы человеку было удобно ее рассмотреть и понять[112].

«Языки являются не только средством выражения уже познанной истины, но, более того, средством открытия ранее неизвестной… Совокупность познаваемого, как целина, которую надлежит обработать человеческой мысли, лежит между всеми языками и независима от них. Человек может приблизиться к этой объективной сфере не иначе как… только субъективным путем»[113].

[109] *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 258.

[110] Там же. На странице внизу примечание – «На полях ремарка: хорошего переводчика не замечают». Ср. у Натальи Трауберг: «Переводчик должен умереть».

[111] *Гумбольдт В.* Форма языка. С. 303–304 («Лаций и Эллада»).

[112] Ср. честертоновское: «Если назвать капусту розой, можно узнать о ней много интересного».

[113] *Гумбольдт В.* Форма языка. С. 319.

Так рассмотрение гумбольдтовской концепции внутренней формы языка, расставляя кажущиеся, возможно, архаичными акценты «живого и неживого», «видимого и невидимого», дает возможность осознать природу говорения и понимания как претворения внеязыковой материи в форму и выхватить мгновение, когда звучание речи, содержа в себе всю систему грамматических связей и отношений, остается живым словом, текущим рядом с мыслью и соединяющим человека и мир. «Любые преимущества самых богатых и искусных языковых форм, даже в сочетании с живейшим артикуляционным чувством[114], будут, однако, не в состоянии сделать языки достойными духа, если ослабнет влияние лучезарных идей, направленных на язык и пронизывающих его своим светом и теплом. Эта внутренняя и чисто интеллектуальная сторона языка и составляет собственно язык»[115]. Удивительное определение языка, схватывающее проблему как часть и целое – при этом часть составляет целое! Внутреннее, таким образом, составляет *весь* язык. Это та точка, где сходится идиома «языковая» и идиома-слово: и та, и та частью указывает на целое, будучи сама целым.

Внутренняя форма после Гумбольдта: развилка гумбольдтианства

После Гумбольдта прежний взгляд на соотношение языка и мышления сделался невозможен: стало ясно, что формы языка во многом определяют формы мышления. Универсальные грамматики перестали объяснять возможность взаимообращения человека, мира и языка – с его универсальной и идиоматической компонентами, потому что не видели живую ткань языка, его подвижность.

Гумбольдтовская традиция не образовала единого направления. Для всех гумбольдтианцев была очевидна определяющая роль языка с его духом по отношению к индивиду и его познанию – благодаря языку (национальным языкам) человек, сформированный в определенной «картине мира», действует и познает те стороны вещей, на которые указывает язык. К гумбольдтианцам XIX в. от-

[114] Акцент на «живейшем» артикуляционном чувстве важен – это именно мое чувство, это продолжение меня, это моя речь.
[115] *Гумбольдт В.* Форма языка. С. 100.

носят Штейнталя, Лацаруса, Вундта, которые перенесли идеи Гумбольдта на психологическую почву, что дало мощную ветвь психологизма в языкознании и лингвофилософии, но вряд ли, особенно у Штейнталя с его резкими полемическими выпадами, может считаться продолжением гумбольдтовской традиции в полном смысле этого слова. Внутренняя форма языка рассматривалась также как результат психической природы индивида и психологии народов. Лингвофилософ О.Лерх охарактеризовал историю философии языка XIX в. как «историю удаления от Гумбольдта»[116].

Х.Штейнталь, основатель науки «психология народов», предметом которой должны были стать причины и способы духовной деятельности человечества, обратился к искусству и мифологии – в частности, к малым формам фольклора, сказкам и пословицам. Именно в них полнее всего выражаются словесные формы деятельности, по этим текстам можно наблюдать процессы «апперцепции» и «сгущения мысли». (Этот термин будет потом развивать Потебня.) Внутренняя форма у Штейнталя, как и у Гумбольдта, одно из определяющих понятий. Он разграничивает мышление предметное и языковое. Предметное мышление – мышление о вещах объективного мира. Мы можем мыслить не сами вещи, а их признаки, которые мы получаем из опыта обращения с вещами. Языковое мышление – мышление – мышление о представлениях, которые мы получаем на основе предметного мышления – то есть на основе представлений о вещах. Таким образом, в основе внутренней формы, по Штейнталю, – представление о представлении о вещи. Оно заложено в каждом слове и в языке в целом. (Так Штейнталь подбирается к внутренней форме слова, но самого термина еще нет – он будет очень скоро – у Потебни; встречается у Штейнталя, а позднее – у Вайсгербера и «внутренняя форма предложения».) Внешняя форма, как и у Гумбольдта, – звук. Внешняя и внутренняя формы находятся во взаимодействии. Внутренняя форма – категория историческая, она изменяется во времени, Штейнталь это постоянно подчеркивает. Он (первым!) говорит о стирании внутренней формы – это происходит в т. н. исторический период, когда она не осознается носителями языка и исчезает из языкового сознания.

[116] Цит. по: *Радченко О.А.* Язык как миросозидание: Лингвофилос. концепция неогумбольдтианства. С. 46.

Жесткое противопоставление логической и внутренней формы и тем самым безжалостное «разрушение логического здания философской грамматики», – единственный путь выстроить классификацию внутренних категорий[117]. С одной стороны, здесь Штейнталь делает очередной выпад против «универсалистов». С другой – от внутренних категорий Штейнталя лежит прямой путь к Inhaltsbezogene Grammatik, «Грамматике, устремленной к содержанию», Вайсгербера.

Внутренняя форма Штейнталя – деятельность. «Это процесс соединения форм мысли с формами языка по законам, присущим этому языку»[118]. Он ставит знак равенства между внутренней формой языка и грамматикой, сравнивая ее с вавилонской башней: «при ее образовании действуют все силы умонастроения, чувство, фантазия и разум; все эти силы действуют, однако, своеобразным, соответствующим природе народного духа способом; разум может даже подвести человека ошибочными или даже ложными различениями и комбинациями к формам, более произвольным, нежели обусловленным воистину логическими законами мышления»[119]. Существуют формы мышления, которые «не имеют ничего общего с их языковым сиянием, своими логическими и метафизическими формами; язык же располагает своим материалом. Этот материал есть средство; и нам уже известно это двойное средство языка: звук и инстинктивное самосознание. Звук – это в известном смысле холст, а инстинктивное самосознание поставляет краски и контуры для отображения мысли говорящим»[120]. При этом языковая форма понимается как энтелехия, движение, которое всё преобразует к цели[121].

Об идиоматической составляющей в языке Штейнталь говорит: «Ни в одном языке практически нет ни одного слова и ни одной формы, которые полностью совпадали бы со словом или с формой другого языка по их значению (это ведет нас к разделе-

---

117 *Steinthal H.* Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen allen Wissen: eine Darstellung der Ansicht Wilhelm von Humboldts, verglichen mit denen Herders und Hamanns. Berlin, 1851. S. 22–23.

118 *Радченко О.А.* Язык как миросозидание: Лингвофилос. концепция неогумбольдтианства. С. 59.

119 Там же. С. 60.

120 Там же.

121 Возможно, здесь аллюзия к трактату «О душе» Аристотеля, 414a, 16.

нию внешней и внутренней идиоматики – что окажется идиомой с точки зрения носителя языка и с точки зрения представителей иноязычного менталитета. – *А.Г.*). Если же вы полагаете, что язык есть sophon, то относите ли вы это не просто к звуку, но также и к значению? – Да, и прежде всего к значению, внутренней форме языка»[122]. Значение здесь имеется в виду не столько лексическое, сколько грамматическое (иначе речь не шла бы о внутренней форме языка – и, рискну заметить, – речь снова идет о внутренней грамматике, основа и причина которой именно идиома «языковая»).

Штейнталь, как и Гумбольдт, различает речь и язык (Sprache и Sprechen, однокоренные, «язык» и «говорение», нам важно передать отглагольное существительное, обозначающее процесс – ср. перевод на русский язык и Гумбольдта, и Соссюра: «язык» и «речь» (у Соссюра действительно «язык» и «речь», langue и parole), имеющие другие коннотации и другие внутренне-грамматические значения). Речи отдается первенство – именно в речи воссоздается язык. Но индивид недостаточен без языка – он может воссоздать его в говорении, только если язык уже есть в нем. (Дальше Штейнталь замечает: энергейя и есть речь.) Идиоэтничность есть только в речи.

Так мы сталкиваемся с проблемой части и целого. Речь – целое, по Штейнталю, – часть речи. Но язык – часть индивида. Индивид и речь пересекаются в языке. Не тут ли разгадка соотношения идиомы-«слова» и «языковой идиомы»?

Штейнталь четко разделяет логические и грамматические категории, при этом под грамматическими категориями он подразумевает категории скорее «внутренней грамматики», характерные для данного языка и воспринимаемые носителями иноязычного менталитета при изучении данного языка как «логические разрывы», – это мы тоже будем относить к идиоматике. «Логические разрывы» в идиомы выполняют определенную задачу – они обращают сознание говорящего в пространство, где нет речи.

А.А.Потебня, взрастивший свой побег гумбольдовской ветви на почве Штейнталя, единственный из гумбольдтианцев стал основоположником научного направления – харьковской школы (Д.Н.Овсянико-Куликовский, А.Г.Горнфельд, М.А.Колосов и др.), где проблемы языка и мышления разрабатывались на основе наци-

[122] *Радченко О.А.* Язык как миросозидание… С. 57.

онального фольклора и памятников древнерусской письменности, при этом акцент сместился в сторону слова в его связях – приоритетным направлением довольно скоро стал синтаксис.

Как и у Гумбольдта, язык для Потебни не мертвый продукт, но деятельность, образующая мысль. Область языка не совпадает с областью мысли. Язык нужен для создания мысли, а не для выражения ее. В начале человеческого развития мысль еще не доросла до слова, в середине связана с ним, а потом с развитием абстрактного мышления она отходит от слова, и тогда связь смысла и знака кажется произвольной. Язык реализуется в речи, отсюда – характерный для Штейнталя особенный интерес к речи и говорению.

Речь, по Потебне, тождественна высказыванию. Поэтому слово живет только в речи, ведущую роль играет контекст – «вырванное из контекста слова мертво». Вне контекста слово значения не имеет. У него нет ни лексических, ни грамматических свойств. «Слово в речи каждый раз соответствует одному акту мысли, а не нескольким, то есть каждый раз, как произносится или понимается, имеет не более одного значения»[123]. Следовательно, Потебня не оставляет промежутка между языком и человеком – они словно совпадают, язык практически равен речи, точнее, все связано в узел, сконцентрировано – речь, индивид, язык, мысль – там нет места для «бессловесия», все происходит и решается мгновенно, в речи кипит смысл, тут же происходит следующий акт мысли – без промежутка, и каждый раз возникает заново новое, свежее значение. Если бы мы трактовали идиому по Потебне, то пришлось бы отказаться от идеи «промежутка», «пустого пространства» – у Потебни для этого места нет, и любые «логические разрывы» идиомы не вели бы туда, в бессловесное пространство рефлексии, а решались бы тут же, на месте.

Каждый раз слово становится другим. Полисемии нет, она невозможна[124]. Проблема отдельности и тождества слова решается через тождество речи и намерения.

---

[123] Цит. по: *Амирова Т.А., Ольховиков Б.А., Рождественский Ю.В.* История языкознания. М., 2008. С. 358.

[124] *Радченко О.А.* Язык как миросозидание… С. 187. Существование многозначных слов Вайсгербер относит к искусственным феноменам, обязанным своим существованием только практике многоязычных словарей; «в действительности это “вполне отдельные слова, понятия которых в каждом случае закреплены в их системах и ни в каком отношении друг с другом не состоят”». За

Понимание по Потебне как будто невозможно. Слово «стол» впитало в себя следы впечатлений, которые данный индивид получил от других столов в своем опыте. На основе опыта возрастают воспоминания. В каждом из индивидов, вступивших в коммуникацию, комбинация воспоминаний различна. «Мысли говорящего и понимающего сходятся между собою только в слове… все остальное бесконечно разнообразно»[125]. Снова слово является центром – центром понимания, черной точкой размером с прошлое, где сошлось всё: вся жизнь двух людей, которая вдруг стала частью слова.

Правда, говорит Потебня, «содержание, воспринимаемое посредством слова, есть только мнимоизвестная величина» и «думать при слове именно то, что другой, значило бы перестать быть собою и быть этим другим, что поэтому понимание другого в том смысле, в каком обыкновенно берется это слово, есть такая же иллюзия, как та, будто мы видим, осязаем и прочие самые предметы, а не свои впечатления». Понимание – иллюзия. Слова не тождественны друг другу. Мысль непередаваема в принципе. Однако, как мы увидим дальше, понимание возможно – но лишь благодаря внутренней форме.

Потебня приводит пример из области товарно-денежных отношений: «различное содержание, мыслимое в словах жалованье, annuum, pension, gage, представляет много общего и может быть подведено под одно понятие платы: но нет сходства в том, как изображается это содержание в упомянутых словах: annuum – то, что отпускается на год, pension – то, что отвешивается, gage… первоначально – залог, ручательство, вознаграждение… вообще результат взаимных обязательств, тогда как жалованье – действие любви

полвека до этого Потебня: «Пользуясь выражением “многозначность слова”, как множеством других неточных выражений, сделаем это выражение безвредным для точности мысли, если будем знать, что на деле есть только однозвучность различных слов, то есть то свойство, что различные слова могут иметь одни и те же звуки. Однозвучность эта частью оправдывается единством происхождения слов, частью же происходит от уравнивающего действия звуковых стремлений языка, действия, в общем имеющего психологическое основание…». «Обыкновенно это называют развитием значений слова из одного основного значения, но… это можно назвать только появлением целого слова, то есть соединения членораздельного звука и одного значения, из слова предыдущего».

[125] *Амирова Т.А., Ольховиков Б.А., Рождественский Ю.В.* Указ. соч. С. 360.

(ср. синонимич. слова миловать – жаловать)… подарок, но никак не законное вознаграждение, не legitimum vadium, не следствие договора двух лиц»[126].

Внутренняя форма каждого из этих слов направляет мысль в свою сторону (кстати, это обязательно надо учитывать при переводе, и при пословном переводе христианского средневековья это учитывалось, именно поэтому он был пословным).

В любом объекте есть символизм как его содержание. Но он может быть утрачен. Символизм языка – его поэтичность. Забвение ВФ – прозаичность. Произведения искусства теряют свою ценность с забвением внутренней формы (она может также подвергаться переосмыслению). Но идиома, которая у Потебни относится к поговоркам, ведет себя наоборот: она как раз образуется, как только «теряется» внутренняя форма и, напротив, говоря словами Потебни, приобретает ценность и поэтичность. Прозаичность идиомы, невидимость ее ВФ не дает нам возможности тут же подвергнуть рефлексии ее образную составляющую и, ощутив логический разрыв, попасть в пространство рефлексии. Возможно, стоит говорит о внутренней форме идиомы – она двойная, и грамматическая, и лексико-морфемная, если молчит одна, то другая несогласованностью частей заставляет нас оглянуться, поэтому идиомы так долго сохраняются в языке и речи – дольше слов, дольше других паремических единиц.

Уход идиомы из речи и языка связан совсем с другими факторами. До рождения идиома (то есть словосочетание) прозаична, и именно прозаичность оказывается одной из главных причин ее ухода из речи. Это относится и ко всем паремическим единицам.

Прозаическое и поэтическое мышление постоянно меняются местами. Метафора как приращение нового смысла происходит по ассоциации. Как пример Потебня приводит поговорку/идиому «выносить сор из избы» и рассматривает ее генезис: «При переходе изречения “не выносить сору из избы” в пословицу возможны были разные ассоциации. То, что переносится из избы, есть речь, а речь есть шум, а слово шум имеет двоякое значение: например, шумящая вода производит звук и пену, а пена есть сор. Возможна и другая ассоциация, дающая другой результат. То, что выносится из избы: кляузы, сплетни и т. п. Это в некотором роде отбросы, щепки»[127].

---

126 *Потебня А.А.* Мысль и язык. Киев, 1993. С. 124.

127 *Потебня А.А.* Из записок по теории словесности. Харьков, 1894. С. 107.

Именно перенос, образующий все новые и новые слова, новые «признаки мысли», составляет, как пишет Бибихин, соединяет эти единицы в цепочку, по которой вытягивается целое слово[128]. В вышеприведенном примере «стол» может иметь много признаков, но значит только «постланное», именно на основании этого совершаемые переносы стягивают значения в цепочку смыслов – разные столы из разного материала, разной формы с разными функциями обозначают одно. Второй пример Потебни – окно, которое на основании того, что оно сходно со словом «око», может означать все отверстия куда смотрят или куда проходит свет, при этом намек на наличие рамы совершенно не обязателен. (Признак мысли выдает себя за содержание слова. Часть считает себя целым!)

Потебня говорит о важности забвения внутренней формы – именно тогда происходит сгущение мысли (Потебня цитирует Лацаруса, но это есть и у Штейнталя). «Самое появление внутренней формы, самая апперцепция в слове сгущает чувственный образ, заменяя все его стихии одним представлением, расширяя сознание, сообщая возможность движения большим мысленным массам».

Сгущение мысли происходит и в поэтической сфере, и в прозаической. Человеческое сознание не может вобрать в себя большое количество явлений, поэтому надо сконцентрировать их в нескольких образах или знаках. Это и происходит в паремических единицах. Они сводят сложные случаи к небольшому количеству важнейших сущностных черт.

Внутренняя форма слова как термин получает обоснование именно у Потебни. Он цитирует Гумбольдта: «На язык нельзя смотреть как на нечто (ein Stoff) готовое, обозримое в целом и исподволь сообщимое; он вечно создается, притом так, что законы этого создания определены, но объем и некоторым образом даже род произведения остаются неопределенными. “Язык состоит не только из стихий, получивших уже форму, но вместе с тем и главным образом из метод продолжать работу духа в таком направлении и в такой форме, какие определены языком. Раз и прочно сформированные стихии составляют некоторым образом мертвую массу, но эта масса носит в себе живой зародыш без конечной определимости”. Сказанное здесь обо всем языке мы применяем к отдельному слову»[129]. Одним из видов слова является миф.

[128] *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 79–175.
[129] *Потебня А.А.* Мысль и язык. С. 128–129.

Миф, пишет Потебня, может формироваться следующими способами: 1) перенесение значение слова в объясняемое (видимый образ становится мифом), 2) создание мифа под влиянием внешней и внутренней формы слов: 11 ноября Феодор Студит – землю студит, 1 августа Маккавеи – мак веять, 12 апреля Василий Парийский – землю парит и пр., 3) мифы исторические, происхождение городов, заселение местностей, например, сказание о Кие, Щеке и Хориве и сестре их Лыбеди[130]. (Кстати, миф «Чеширский кот» Льюиса Кэрролла – это бывшая идиома XIX в., ушедшая вместе с викторианской эпохой[131], как и идиомы «сумасшедший как шляпник», «сумасшедший как мартовский кролик» – в «Алисе» писатель талантливо персонализировал наиболее распространенные устойчивые выражения[132]). Идиома напрямую связана с мифом, это часть мифа, одна из его реализаций.

Наряду с психологическим, существовало и логико-феноменологическое направление: в 1900–1901 гг. вышли «Логические исследования» Э.Гуссерля, которые также оказались связаны с гумбольдтианской традицией: в комментариях к четвертому разделу («Различие самостоятельных и несамостоятельных значений и идея чистой грамматики») Гуссерль, высоко оценивая теорию формы языка Гумбольдта и ссылаясь на изложении истории вопроса Штейнталем, тактично отмежевывается от психологистов из-за смешения психологии с логикой и грамматикой.

Внутренняя форма получила отождествление с формой «чистых значений». Языковые явления, «сверх и помимо физиологических, психологических и культурно-исторических предпосылок, имеют также некую априорную природу»[133]. Цель говорения (то, что связано со звуком) – адекватно передать «идеальные» значе-

[130] *Потебня А.А.* Мышление поэтическое и мифическое // *Потебня А.А.* Из записок по теории словесности. Харьков, 1905. С. 403.

[131] *Кэрролл Л.* Алиса в Стране Чудес. Алиса в Зазеркалье. Пища для ума. М., 2013. С. 544.

[132] У Вайсгербера есть сходная классификация: родной язык, Muttersprache, способен вызывать «определенные виды поведения человека», это 1) способы поведения, связанные с народной этимологией, например Tollkirsche – красавка – букв. бешеная вишня, Ohrwurm, уховертка, принесет вред ушам, нельзя трогать и пр., 2) рифмованная мудрость, 3) извлечение из названий псевдоисторических сведений, 4) отношение к самом языку.

[133] *Холенштайн Э.* Якобсон и Гуссерль. К вопросу о генезисе структурализма (http://anthropology.rinet.ru/old/7/xolenstein.htm).

ния, имеющие универсальную природу. Внутренняя форма в феноменологическом понимании – соотношение «чистых» значений. Своей задачей Гуссерль полагал «указать на универсальные имманентные всем языковым данностям формы и отношения»[134]. Создание «чисто логической грамматики» решило бы проблему неопределенности высказывания, охватив все уровни и ярусы языка.

Как и «психологисты», Гуссерль обращает внимание на природу звука, рассматривая его в контексте феноменологии: «Звук становится звуком языка не благодаря элементарному слуховому ощущению, позволяющему отличить его от прочих звуков, но благодаря интенциональному акту сознания, специфическому пониманию или оценке, через которые он становится членом упорядоченной системы. При такой интерпретации значение ни в коем случае не становится чем-то вроде "отражения" (Husserl, 1913, p. 314)»[135]. Значение – «в особенностях моей интенции, в своеобразии направленности моего сознания на предметы» и «в характере данности соответствующих предметов»[136].

Любой язык предстает по отношению к идеальному языку, описанному в русле феноменологии, эйдетики как «черновик идеального языка»[137]. С одной стороны, если говорить «негуссерлевским» языком, тут кроется момент двуречия – в общение вступают два языка, Божественный и человеческий. С другой стороны, так ведется поиск «глубинного начала в человеческом языке»[138]. (Это будет интерпретировано Хайдеггером – который в «Разговоре между японцем и спрашивающим» прямо говорит о своем ученичестве у Гуссерля – как внутренний, тайный, неизреченный язык.) Чисто логическая грамматика, где, наряду с собственно грамматическими отношениями, были бы рассмотрены «вопросы истины, предметности, объективной возможности», необходима для прояснения «идеальной сущности любого языка»[139].

---

[134] *Холенштайн Э.* Якобсон и Гуссерль. К вопросу о генезисе структурализма (http://anthropology.rinet.ru/old/7/xolenstein.htm).

[135] Там же.

[136] Там же.

[137] *Степанов Ю.С.* В трехмерном пространстве языка. Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. М., 2009. (Гл. 5: Философские проблемы языка в феноменологии.)

[138] Там же.

[139] *Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. 3 (1): Логические исследования. Т. II (1). М., 2001. С. 317.

Эта проблема волновала и Г.Шпета, также обращавшегося к исследованию внутренней формы слова. ВФС Шпета совершенно не похожа на ВФС Потебни – у этих терминов разный смысл и разные функции, и это следствие противоположных позиций по отношению к языковым процессами и природе слова.

По мнению многих исследователей, «Явление и смысл» (1912, «ранний» Шпет, именно там он первый раз употребляет выражение «внутренняя форма слова») и «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта» «написаны на разных научных языках» – имеется в виду отношение Шпета к феноменологии. Если в «Явлении и смысле» – язык «гуссерлевский», то во «Внутренней форме слова» его имя не употреблено ни разу и «феноменологические» термины практически не прослеживаются. Л.А.Гоготишвили, обратив внимание на эту проблему, ищет причины «отхода» Шпета от феноменологии. ВФС, пишет Гоготишвили, это феноменологическая интерпретация Гумбольдта (или, перефразируя самого Шпета, феноменологическая фантазия на тему Гумбольдта)[140]. Шпета нельзя назвать неогумбольдтианцем в полном смысле слова, потому что, в отличие, например, от Вайсгербера, «нить, на которую он нанизывал гумбольдтовскую терминологию, была отнюдь не самого Гумбольдта, а собственная Шпета – феноменологическая»[141].

Во «Внутренней форме слова» Шпет пишет: «Предмет есть… лишь точка сосредоточения речи, всегда имеющаяся в виду… как идеальная его форма». Речь сосредоточивается, чтобы пробиться к идеальной форме предмета. Мы снова сталкиваемся с местоименностью речи, она подводит нас к предмету и указывает на его форму – это дейктическая местоименность. Проблема понимания, как и у Потебни, завязана с внутренней формой – смысл дан во внутренних формах слова, но он не может быть исчерпан, понят до конца.

«Для Шпета язык является не только словесным одеянием (как для Гуссерля), в которое заключены наши мысли и вследствие этого представляющим собой… неизбежное зло» (совершенно манихейское разделение внутреннего и внешнего просвечивает у Хайдеггера), но и «самим способом существования смысла… и

---

140 *Гоготишвили Л.А.* Шпет и Гумбольдт: феноменологические вариации на тему языкового универсализма и релятивности // Vox: Филос. журн. 2012. № 12. Июнь).

141 Там же.

мыслей – тем, без чего они не могут быть реализованы»[142]. Язык выступает в качестве способа существования смысла и мыслей. Язык – гносеологический модус? Но такой модус – не модус, а необходимое и единственное условие.

Смысл определяется из себя самого и ограничен формами языка. Роль субъекта состоит лишь в выборе словесных средств выражения смысла – то есть сам субъект пассивен и предикативен по отношению к языку – но выбор средств выражения означает и выбор содержания.

Смысл для Шпета – только выраженный смысл. Он проявляется в речевых актах, а не в актах восприятия. Смысл развивается из себя самого, подчиняясь законам лишь внутренней формы слова. В этом случае роль субъекта является направляющей – он выбирает угол рассмотрения, или, на языке Шпета, выбирает конкретный закон движения смысла, то есть закон внутренней формы слова[143].

Субъект стоит перед выбором. Казалось бы, мы встречаемся с анализом процессов языка, объясняемых в терминах «алгоритм», «техника», «схема», «форма» (кстати, у Гумбольдта тоже есть «техника» – фонетическая и интеллектуальная, ср. гуссерлевская Wesenschau, тоже интеллектуальная техника) – и неожиданным образом попадаем в сферу этического[144]. В пространстве между словом и вещью совершается поступок, это место, «в котором начинается через риск, то есть свободу, человек как историческое существо и язык одновременно» – одно целое. Вот в какое пространство выносит нас слово, и идиома как слово, вместе с мифом. Задача идиомы – швырнуть нас в это пространство, где еще нет речи, где лишь молчание, и «в этом молчании отсекается смешение, человек на свой страх и риск принимает целое»[145].

---

142 *Шиян А.А.* Онтологические основания философии языка «позднего Шпета» // Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и структурализма. М., 2010. С. 244–252.

143 Там же. С. 248.

144 У Шпета есть понятие фиктивной формы, которого нет ни у кого из гумбольдтианцев – и оно этическое по своему содержанию (одна из книг Штейнталя называется «Общая этика» – интерес был). Фиктивная форма начинается там, где человек отстраняется от вещи, где нет «двуосмысленности», а есть только «я» – безотносительно к вещи. Сейчас метафора превратилась в арт-объект; фиктивная форма, таким образом, представляет собой род гносеологического эгоизма. Это точка пересечения гносеологии, лингвистики и этики.

145 *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 394.

Когда мы живем, мы живы словами, а здесь их нет, это другая форма существования. И идиомы с их «странностью» в этом смысле достойный объект изучения, они тоже ведут нас в туда, где грамматическая несогласованность и несоответствие современным нормам языка, «иная», непривычная образность, то ли слишком древняя, пахнущая сырыми листьями, землей и дымом, то ли слишком яркая, то ли, наоборот, тусклая, – способ попасть в этот промежуток. Лексические и грамматические несообразности – то, что называется стиранием внутренней формы, – необходимы, чтобы мы, оглянувшись, упали туда, как в яму, или, наоборот, проскочили мимо, не подумав, что рядом дышит иное.

Идиомы сами берутся как раз оттуда, из этого промежутка. Из обычного словосочетания они становятся идиомой в некий миг, в который как раз происходит их рождение и внутренняя форма уступает место чему-то иному – внутренняя форма делается указательным местоимением. Вот в этот миг мы можем столкнуться с этим пространством. В любом случае мы делаем выбор и несем за него ответственность.

Плотиновское понимание внутренней формы, когда эйдос «направляет вещи на единство состава, соупорядоченность… и согласие», входит лишь в кажущееся противоречие с внутренней формой идиомы. В ее частях нет и не может быть согласия – но есть тем не менее их взаимодействие, благодаря которому мы наталкиваемся на непонимание. Конфликт восприятия оказывается необходим. Именно так мы можем прикоснуться к внутренней форме родного языка.

«Этический» подход – каковым мы считаем теорию внутренней формы В.В.Бибихина – позволяет объяснить сущность идиомы как паремической единицы. Он цитирует Плотина: «если ты видишь, что сам ты еще не прекрасен, то подобно тому, как творец изваяния в том, что должно стать прекрасным, одно удаляет, другое отделяет… пока не покажет на статуе прекрасную наружность (просопон), – так же и ты убирай лишнее и выпрямляй кривое. Очищая темное, делай его блестящим и не прекращай сооружать свою статую до тех пор, пока не воссияет тебе божественный блеск добродетели». Это путь человека – собирание себя для познания

мира. И дальше комментарий – «Вот еще почему внутренняя форма не имеет отношения к технике и закону: тут поступок»[146]. Это другое объяснение внутренней формы.

Язык – идиоматический и личный – живет в каждом человеке. (Об этом говорил и Потебня, во многом близкий Бибихину, и Вайсгербер.) «В индивидуальном языке есть зазоры, шатание, место для того, чтобы более сильная, целеустремленная индивидуальность говорящего пусть в малом, но по-своему переиначивала грамматику и словарь. Это… очевидная свобода по отношению к языку. Только благодаря нам язык продолжает возобновлять свой смысл, не становится мертвым. Мы… несем на себе язык»[147]. Каждая идиома указывает на внутреннюю форму языка – эта возможность заложена во внутренней форме слова и во внутренней форме идиомы.

Проблема внутренней формы через человека связывает идиому со всем языком. Идиомы более других паремических единиц способны вести за собой: «Они существуют тысячелетиями, потому что они давно стали и продолжают быть узлами, сгустками, через которые проходят силовые линии того, что Гумбольдт назвал духом (нем. Geist, запущенное, устремленное к цели)»[148].

---

[146] *Бибихин В.В*. Внутренняя форма слова. С. 404.
[147] Там же. С. 411.
[148] Там же. С. 402.

К.А. Павлов-Пинус

Топология и феноменология: сопоставление смыслообразов пространственности

Исходный интерес к данной проблематике вызван желанием внести ясность в вопрос использования *пространственных метафор и терминов* в теоретических дискурсах. Этот вопрос оказался очень многогранным и требующим значительных усилий для его разработки, поскольку данная тема лежит в области пересечения самых разных проблем, подходов и способов тематизации понятия «пространство» и смежных концептов. Что это за смежные концепты?

На мой взгляд, имеется два ключевых концепта, начинающих играть фундаментальную роль в подавляющем большинстве современных теоретических дискурсов, включая сюда дискурсы не только гуманитарные: это концепт *сети* (особенно в социологии, лингво- и нейронауках) и концепт *топологии*. Эти концепты не только прямо относятся к исследуемому нами вопросу о пространстве, но и имеют огромное самостоятельное значение. Не менее важно и то, что определение пространственности всегда оказывается опирающимся (хотя и неявно) на тот или иной концепт *темпоральности*. Взаимосвязь эта отчетливо выявлена, к примеру, в феноменологии[1]; современная социология, следуя в этом вопросе за физикой, также осознает необходимость одновременной тематизации пространственных структур и временн***ы***х структур, и поэтому рассмотрение социальных сетей дополняется там рассмотрением мобильностей и потоков[2].

1 *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998, особенно § 25.

2 *Урри Д.* Социология за пределами обществ. Виды мобильности для XXI столетия. М., 2012.

Особое внимание хотелось бы уделить роли пространственной терминологии в гуманитарных дискурсах. В исследовательской литературе можно повсеместно встретить следующие словосочетания: *пространство смысла, пространство культуры, пространство сознания, пространство коммуникации, социальное пространство* и т. п. и т. д. Является ли употребление слова «пространство» терминологически проясненным во всех этих случаях? Можно ли выявить понятийную структуру, которая могла бы служить не только общим основанием для корректного словоупотребления, но и мостиком, налаживающим смысловые взаимосвязи одних типов пространственности с другими?

На наш взгляд, именно понятие *топологии* – вместе с определенными ее модификациями, о которых мы будем говорить ниже, – способно играть роль такой фундаментальной структуры. Поэтому имеет смысл начать с неформального прояснения, а затем и более точной экспликации этого концепта. После надлежащего прояснения смысла этого концепта можно будет провести и соответствующие параллели с феноменологической концепцией пространственности.

Саму идею топологии как *науки о взаиморасположении «вещей» (и порядке «мест»)* в определенном смысле можно возвести к самому Аристотелю. Но в более или менее целостном виде идея этой науки – под именем analysis situs – была очерчена Лейбницем, в частности, в его полемике с «картезианскими» и «ньютонианскими» представлениями о сущности пространственности. Лейбниц активно критиковал редукцию пространства к протяженности, а идею «абсолютного пространства» находил самопротиворечивой и требующей переосмысления самой идеи пространственности в *реляционных терминах*. С точки зрения борьбы за социальное влияние долгое время победу одерживали Декарт и Ньютон. В самых широких научных и околонаучных кругах «картезианское» представление о пространственности *как о протяженности* (равно как и идея абсолютности пространства) закрепилось на долгие года, и это случилось во многом благодаря ошеломляющим успехам математической физики, эксплуатировавшей (вплоть до начала XX в.) исключительно «картезианские» и «ньютонианские» представления о пространственности. И если бы не ряд «физических революций», в частности квантово-механическая революция в области

устройства микромира, то общая теория относительности стала бы апофеозом торжества «картезианского» понимания природы пространства и природы вещей вообще, с поправкой на неевклидовость основополагающей геометрии. Сегодня, однако, в физике и космологии идет радикальная ревизия основопонятий, двигающаяся в сторону лейбницианского понимания фундаментальных аспектов природы.

Нельзя не отметить еще одного обстоятельства. Наряду с объективистскими (которые неверно отождествляются с «геометрическими») формами понимания пространственности набирал силу и значимость кантианский метод понимания пространства *как (априорной) формы созерцания*. Эта трансценденталистская перспектива имеет под собой серьезные основания, и она, думается, *всегда* будет находиться как минимум в дополнительных отношениях с объективистскими смыслами пространственности. Дополнительность этих отношений, конечно же, ставит вопрос о том схематизме, который ее реализует. На наш взгляд, понятие топологии как раз и способно ответить на вопрос, почему объективистские и трансценденталистские способы понимания пространственности нуждаются друг в друге, порождая что-то вроде «взаимной легитимации».

Итак, сегодня становится все более и более значимым совсем иное понимание пространственности, принципиально лежащее по ту сторону различия между объективизмом и трансцендентализмом, каждое из которых по-своему *абсолютизирует* идею пространственности (в объективном и субъективном смысле соответственно). Это направление, как мы уже сказали, имеет смысл связывать с именем Лейбница и его идеей *реляционного понимания пространственности*. Тот смысл словосочетанию «топологическое пространство», о котором будем говорить мы, впервые придал, по-видимому, немецкий математик Феликс Хаусдорф, хотя сама идея топологии складывалась постепенно и была результатом работы многих выдающихся исследователей (Римана, Листинга, Клейна, Пуанкаре и др.). Однако в не меньшей степени первенство соответствующего понятийного прояснения смысла пространственности можно числить и за феноменологией, которая связывает пространственность со структурой присутствия (Dasein), смысл которой также реляционен и также лежит по ту сторону и до всякой субъект-объектной разметки мира.

На каком основании мы должны считать реляционные формы пространственности более изначальными и как это связано с идеей топологии? Дело в том, что еще до каких-либо различений на объективистскую и трансценденталистскую форму понимания пространственности мы всегда уже имеем дело *с какой-то определенной топологической структурой той перспективы*, из которой мы только и можем вести какой-либо разговор о «пространственности». Топология является настолько общим понятием, что она всегда уже наличествует и в используемом теоретическом инструментарии, и в предмете исследования, и в возможных способах их сопряжения.

Впервые подобное соображение (в других терминах, разумеется) было высказано в феноменологии, где успешно проходила разработка понятия пространственности, не зависящего от математики. В задачу феноменологии входило прояснение условий возможности понимания всякой пространственности вообще. В «Пролегоменах к истории понятия времени» Хайдеггер описывал их в терминах «окружающего мира» и его структуры, которые конституированы феноменами *отдаления, местности и ориентации*. Удивительным образом, однако, феноменологическое прояснение пространственности и топологическая его разработка совпадают в ряде самых значимых моментов. Этот тезис мы и постараемся осветить более подробно.

ПРЕДМЕТ ТОПОЛОГИИ. Что же такое топология? Начнем с определения самого фундаментального (для топологии) понятия, без которого невозможно было бы определить и предмет топологии.

Топология – это наука, основополагающим понятием которой является оппозиция ***ближе-дальше***. Задачей топологии, таким образом, является исследование указанной оппозиции в самом общем виде. В каком-то смысле можно даже сказать, что топология исследует генеалогию структур, вызывающих к жизни наши представления о близости и дальности. Это достигается в топологии за счет выявления определенной *иерархии внутренних различий* тех феноменов, которые в принципе могут обладать той или иной (прото)пространственной структурой.

Какого рода понятия попадают в область компетенции топологических исследований? По мере экспликации (топологической) иерархии «внутренних различий» того или иного исследуемого

феномена открывается возможность тематизации еще двух пар оппозиций: ***связное-бессвязное*** и ***разрывное-непрерывное.*** С этого момента по существу и начинается то, что обычно понимается в математике под «топологией». Далее математика движется в направлении исследования соответствующих инвариантов определенных непрерывных преобразований, но это момент мы прослеживать в данном случае не будем. Нас будет интересовать скорее обратное движение, т. е. движение не вглубь какой-то одной частной дисциплины, а в сторону максимальной общности применения топологических понятий в произвольных теоретических дискурсах.

С того момента как у нас оказываются определенными понятия связности и непрерывности, оказывается возможным формирование таких ключевых для любого теоретического дискурса оппозиций, как ***внутреннее-внешнее, локальное-глобальное, свое-чужое***, ***универсальное-партикулярное*** и т. п. В данном случае нам важно подчеркнуть, что все эти оппозиции, таким образом, являются чисто топологическими понятиями, и вследствие этого фундаментальность понятия топологии оказывается простым следствием фундаментальности этих базовых теоретических оппозиций, характерных практически для любого теоретического дискурса. Но коль скоро это так, то имеет смысл выдвинуть следующее предположение: в самых общих чертах, теоретический эскиз произвольного дискурса задается именно его топологией, которая, стало быть, оказывается ключевым фактором, определяющим как способы функционирования, так и богатство выразительных способностей того или иного дискурса.

Ниже мы проиллюстрируем это на примере отличия теоретико-познавательной установки, характерной для неокантианства, от подхода феноменологического. Феноменология начинает свою критику теории познания с того, что с самого начала задает другую (концептуальную) топологию своего смыслового пространства, которая приводит к совсем иным трактовкам соотношения внутреннего-внешнего и т. п, обогащая эту топологию дополнительными структурами типа интенциональности и др.

Для того чтобы исследовать это предположение, необходимо более точно сформулировать основные понятия. Поэтому сначала перейдем к определению топологии, как оно сложилось в современной математике, а затем уже рассмотрим и некоторые значимые обобщения этого понятия. Необходимость рассмотрения некото-

рых обобщений связана с тем, что изложение топологии в математике связывается преимущественно с теоретико-множественными конструкциями, неся за собой все соответствующие ограничения и предпосылки теоретико-множественного подхода. Тем не менее язык топологии настолько универсален, что позволяет без особого труда существенно расширить понятие топологии и использовать его далеко за границами теории множеств. Более того, именно благодаря этому расширению оказывается возможным более четко тематизировать те интуиции, которые лежат основании любых представлений о пространственности. Экспликация этих оснований не только сближает топологический подход с феноменологическим, но и проясняет некоторые дополнительные нюансы.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ТОПОЛОГИИ. Для того чтобы с самого начала уйти от ограничений теоретико-множественного языка, мы будем формулировать понятие топологии на *операциональном* языке. Такая переформулировка вполне допустима, поскольку с точки зрения теории множеств нет никакой разницы, говорить ли о топологии как о системе подмножеств или же как о некоей системе т. н. характеристических функций, выделяющих *эти же* самые подмножества из объемлющего их множества. Это значит, что в общем виде о топологии можно говорить как о некоей *системе операций различения* (выделения), обладающей определенными свойствами. Если не привязывать заранее эту систему различений исключительно к теории множеств, а говорить о ней применительно к произвольным совокупностям вещей, событий, компонентов, качеств, элементов и т. п., то мы как раз и приблизимся к наиболее общей формулировке понятия топологии.

Мы постараемся определить понятие топологической структуры так, чтобы суметь прояснить следующие вопросы. Почему эта структура называется топологическим *пространством*? Почему и как эта структура тематизирует оппозиции *близкое-далекое*? Почему можно считать, что именно топология лежит в основании *любых* представлений о пространственности?

Пусть дана некая совокупность вещей (событий, качеств, свойств и т. п.), которую будем обозначать буквой X. Будем говорить, что на этой совокупности задана топология, если на X может быть задана *иерархическая система согласованных операций различения, замкнутая относительно данных процедур различения*.

Теперь нам необходимо расшифровать, 1) в каком смысле исследуемые операции различения должны быть *согласованными*, 2) в каком смысле они образуют *иерархию* и 3) в каком смысле система должна быть *замкнутой* относительно имеющихся процедур различения.

Начнем с примера простейшей топологической структуры. Не следует пугаться того факта, что наш пример будет бесконечно далек от того, что обычно понимают под «пространством»; в нашу задачу как раз входит намерение пошатнуть привычные интуиции. А для этого необходимо начать с таких азов, которые бы позволили проследить генеалогию порождения самой интуиции пространственности, привычные представления о которой являлись бы частным случаем более общего положения дел.

Пусть X – это множество всех граждан России. Пусть у нас есть возможность отличать по каким-то *фиксированным* критериям 1) умных граждан от не умных и 2) честных граждан от нечестных. Тогда можно сказать, что эти два критерия (умности и честности) задают топологию на X, если мы с помощью них можем породить согласованную и замкнутую систему различий. В данном случае все будет очень просто. Понятно, что на основе двух наших критериев мы можем построить по крайней мере еще два множества граждан. Одно из них будет состоять из тех, которые *и* умные, *и* честные одновременно, а второе – из всех тех граждан, которые обладают *хотя бы одним* из имеющихся у нас в распоряжений отличий. Как раз в расчете на те случаи, когда пересечение множества умных с множеством честных граждан оказывается пустым, в нашей системе различий должно быть зарезервировано одно специальное отличие – «идентификатор пустоты», так сказать.

В итоге мы получаем топологическую структуру на X, состоящую *в общем случае* из 6 элементов – само X, объединение умных и честных, отдельно только умные, отдельно только честные, умные и честные одновременно и «пустое множество». В принципе не исключено, что X может совпасть с объединением умных и честных, такая возможность вполне допустима. Не исключено и то, что пересечение умных и честных будет пустым, о допустимости этого мы уже говорили. Поэтому, строго говоря, с точки зрения *двух базовых* операций различения топология на X может иметь одну из четырех форм: либо состоять из 6 элементов, либо из 4, и еще возможны два варианта по 5 элементов.

Почему эта конструкция подпадает под наше (очень предварительное) определение топологии? Данная система Т оказывается *согласованной* потому, что в общем случае нет видимых оснований тому, чтобы критерий умности как-то мог конфликтовать с критерием честности – последовательное применение этих процедур *в любом порядке* всегда будет приводить к одному и тому же результату. Конфликт может возникнуть лишь в том случае, если специально оговорены некие частные особенности рассматриваемых критериев.

Данная система Т оказывается *замкнутой* потому, что больше *никаких новых* множеств групп российских граждан с помощью данных критериев различия мы не получим. Неоднократное применение любого из этих критериев различения не приводит к изменению объема ни одного из полученных уже на первом шаге подмножеств.

Система Т оказывается иерархизированной системой операций потому, что система пересечений соответствующих «множеств» задает иерархически ветвящийся порядок на исследуемом феномене.

Имея перед глазами в качестве образца этот примитивный пример, можно теперь дать и более общее (операциональное) определение топологии. Пусть у нас опять имеется некое множество X и некая система различий Т, относящаяся к элементам и подмножествам X. В общем случае система Т должна обладать следующими свойствами.

Во-первых, любая такая система должна обладать двумя выделенными различиями, обязательными для каждой топологической структуры. 1) Система Т должна обладать различием *p(X)*, отвечающим за возможность отличения рассматриваемого множества X от любого другого множества. Проще говоря, множество X должно быть в достаточной степени определенным, чтобы у нас имелась возможность отличать его (и его элементы и подмножества) от всего того, что им не является. X может быть языком, человечеством, совокупностью определенных дискурсов или теорий, множеством алгоритмов или же совокупностью человеческих мечтаний и т. п. 2) Системе различий Т должно принадлежать различение *p(o)*, позволяющее отличать любое «нечто» от «ничто» (т. е. идентификатор пустоты, индикатор отсутствия). Эти выделенные различия практически не являются какими-либо ограничениями, поскольку никто никогда не работает с совокупностями вещей, которые не-

возможно было бы идентифицировать как нечто целостное и внутри которых невозможно было бы отличить наличие чего-либо от отсутствия того же самого.

Во-вторых, если помимо этих двух различий система Т содержит еще какие-то операции различения, то любые два различия из системы Т (включая два выделенных) должны обладать следующими свойствами. 1) Если *область применения* двух произвольных различий из Т не пуста, то они должны действовать на области пересечения согласованно, а это значит, что из них можно организовать новое различие – «пересечение» двух первых, – которое *тоже принадлежало бы системе Т*. И 2) из двух любых операций различения из Т можно было бы организовать еще одно различение – их «объединение», – которое *тоже принадлежало бы системе Т*.

Если эти простейшие требования выполнены[3], то это значит, что система Т задает на X некоторую *топологию*, т. е. некоторую (прото)пространственную структуру. Согласованность операций различения гарантируется тем, что в системе Т присутствуют только такие операции, которые не конфликтуют между собой в области их пересечения. Замкнутость нашей системы различий гарантируется тем, что помимо базовых различий система Т содержит в себе и *всевозможные* конечные пересечения и объединения. Иначе говоря, система согласованных различий задает на X топологию, если с ее помощью *уже различено* все то, что можно было различить, и ничего больше.

Теперь мы готовы дать максимально *формальную операциональную* трактовку концепту топологии. Значимое преимущество операционального подхода заключается в том, что он выявляет особенности, скрадывающиеся теоретико-множественным определением. Операциональная трактовка позволяет увидеть то, что применение топологии к теории множеств есть лишь частный случай самой идеи топологии.

Когда мы вводили неформальное операциональное определение топологии, то мы рассматривали и пересечение, и объединение соответствующих операций. Для простоты мы теперь ограничимся

---

[3] Случай с бесконечным числом элементов мы здесь рассматривать не будем. Он требует некоторых дополнительных уточнений. Однако поскольку нас интересует топологическая структура гуманитарных дискурсов, то мы вполне можем позволить себе ограничиться конечным случаем.

рассмотрением только персечения наших операций. Это нисколько не ограничивает общности рассмотрения (и в топологических терминах это означает рассмотрение *базы* топологии). Формальное определение будет выглядеть так.

Пусть у нас имеется некоторая совокупность различений Т, заданная на некоей совокупности Х. Т будет задавать структуру топологического пространства на Х (точнее, базу этого пространства) в том случае, если выполнены такие требования.

а) (**Свойство идемпотентности**). Последовательное (неоднократное) примененение любой операции различения p из Т к Х не должно приводить к появлению новых различий на Х, т. е.:

p*p = p для любого p из Т.

б) (**Свойство коммутативности**). Последовательность применения двух любых различений p1 и p2 не должна влиять на результат, т. е.:

p1*p2 = p2*p1 для любых двух операций из Т.

в) Среди всех операций в Т должно всегда иметься две выделенные операции p(X) и p(O), первая из которых выделяет Х в качестве самого себя, а вторая из которых маркирует «пустоту» (отсутствие чего-либо).

Почему этот операциональный язык позволяет более детально выявить особенности нашей интуиции пространственности (нежели язык теоретико-множественный)? Дело в том, что теоретико-множественный язык предполагает наличие идемпотентности и коммутативности по умолчанию, как некое само собой разумеющееся свойство операции пересечения: а) пересечение любого множества с самим собой есть оно само, и б) пересечение Х и У равно пересечению У и Х. Это кажется очевидным. Однако если мы переходим на операциональный язык, то становится не менее очевидным и то, что *в общем случае* далеко не любые совокупности операций различения (выделения) должны обладать подобными свойствами. Дело в том, что *последовательность выполнения* каких-либо операций априори предполагает некое отношение этих операций к осуществлению *темпоральности*. Совокупности операций всегда даны на фоне того или иного понимания темпоральности, того или иного *наброска на понятие времени*. Совершенно ясно, что далеко не всегда последовательное применение одной и

той же процедуры будет приводить к одному и тому же результату, который был бы тождественным результату однократного применения. Также ясно и то, что структуры, наделенные темпоральными свойствами, далеко не всегда предполагают возможность коммутирования двух своих операций (сначала пообедать, а потом умереть – это не то же самое, что и сначала умереть, а потом пообедать). Все это значит, что интуиция пространственности у нас связана с определенным типом операций различения, имеющих вполне определенное отношение к подразумеваемым темпоральным структурам. Свойство идемпотентности как бы останавливает время, нивелирует его из результата *повторного различения*. Свойство коммутативности также нивелирует время, только в том смысле, что объявляет несущественным (как бы надвременным) *порядок выполнения* любых двух процедур.

Иначе говоря, совокупность некоторых операций различения на X задает там структуру топологического пространства за счет того, что в эту совокупность T оказываются отобранными такие операции, которые позволяют как бы игнорировать темпоральные аспекты у X. Так, если фундаментальные представления о времени характеризуются 1) *длительностью* (безостановочной текучестью) и 2) *необратимостью*, то тогда интуиция пространственности будет конституироваться такими (топологическими) структурами, которые допускают нивелирование этих темпоральных эффектов: 1) *идемпотентностью* и 2) *коммутативностью*. Рассмотрим такой пример. Нам кажется очевидным, что если сделать шаг вправо и затем шаг влево, то мы смогли бы получить *тот же самый* результат, если бы сначала сделали шаг влево и затем шаг вправо. Но в действительности у нас нет возможности это проверить – данное утверждение верно с точностью до игнорирования разницы во времени, которое необратимо, ввиду чего буквальное подтверждение и оказывается невозможным. Сказанное как раз и означает, что оппозиция *левое-правое* имеет отношение к конституированию пространственности, а не временности.

Продолжим исследовать вопрос о том, какое отношение топология имеет к интуиции пространственности. Посмотрим теперь, почему топологические системы задают *определенную меру близости-дальности* на множестве X. Это как раз оказывается связанным с иерархическим устройством любой топологической структуры.

Начнем опять с примера с российскими гражданами. Два элемента *x* и *y* из X следует считать «близкими» (в смысле Т как меры близости-дальности), если *не существует различия* из Т, позволяющего отделить *x* от *y* несмотря на то, что формально *x* и *y* могут являться *не тождественными* сущностями из X. В противном случае эти элементы следовало бы назвать (в той или иной степени) «отдаленными» *благодаря существованию разделяющей их операции различения*. Несмотря на примитивность рассматриваемой топологии, она все же позволяет рассматривать простейшие *степени близости* одного элемента к другому (и, соответственно, степени дальности). Ясно, что два и умных, и честных человека могут считаться находящимися «ближе» друг к другу, чем к любому умному, но не честному, потому, что в Т существует различие, позволяющее отделить нечестного от их обоих (но нет различия, отделяющего двух «и умных, и честных» друг от друга); а тот, кто ни умен, ни честен, находится еще дальше от их обоих с точки зрения системы Т *как «измерительной» шкалы*. Здесь важно только понимать, что эта «шкала» имеет не количественный, а качественный характер.

Примитивность нашей топологии, заданной на множестве всех граждан России, не позволяет ввести значительно более тонкие различия между *близостью-дальностью*. Однако в общем случае это, разумеется, не так. Система топологических различий может быть настолько изощренной, что может позволять вводить необычные и даже совсем контринтуитивные представления о близости и дальности.

Приведем еще один пример, значительно менее тривиальный. Посмотрим, какую роль играет топология в компьютерной (и не только) лингвистике. Одним из способов выявления *близости по значению* двух слов является экспликация таких контекстов употребления этих слов, в которых смысл ситуации (не) меняется от того, что мы заменим одно слово на другое. В том случае, если два *формально разных* слова употребляются во всех контекстах одинаково, имеет место случай двух полных синонимов. Если же нет, если существует хотя бы один контекст, где исследуемые слова не являются взаимозаменяемыми, то степень близости между словами как раз и можно задать системой различий между отличимыми друг от друга и определенным образом упорядоченными контекстами. Но это в сущности и есть топологический способ определения близости-дальности между исследуемыми феноменами.

Другой пример, показывающий уместность привлечения топологического инструментария, связан с такими компьютерными моделями, как нейронные и семантические сети и т. п. Здесь системой мер, задающей иерархию близости-дальности, будет служить система вероятностных распределений – различные вероятностные веса, упорядоченные по убыванию, как раз и задают соответствующую систему различий. Подобные топологические структуры могут быть невероятно изощренными и запутанными.

Итак, мы осветили вопрос о том, почему предметом топологии является оппозиция *близкое-далекое*, несмотря на то, что базовые топологические понятия, казалось бы, никакого отношения к этой оппозиции не имеют. Теперь нужно кратко обозначить причину того, почему топология несет в себе прообраз любой формы пространственности. Собственно говоря, топология – это и есть протопространственное образование, на основе которого потом возникают любые другие формы пространственности.

Начнем с математики и хорошо известных математических пространственных конструкций. Как связаны с понятием топологии т. н. евклидовы, декартовы, римановы пространства, пространства функций и т. п.? Очень просто: все «широко известные» формы пространственности получаются добавлением новых аксиом к той или иной топологической структуре. В первую очередь следует отметить т. н. аксиомы отделимости: T0, T2, T3 и T4 (смысл которых мы здесь приводить не будем, хотя их смысл и совершенно прост). Существуют и другие аксиомы, менее тривиальные, но тоже довольно понятные и интуитивно приемлемые, добавление которых к топологии приводит к появлению известных пространственных образований. Все эти аксиомы так или иначе направлены на то, чтобы получить возможность превратить топологическую меру близости в метрическую, т. е. для того, чтобы обеспечить возможность появления *метрики* на рассматриваемом топологическом пространстве. В общем случае совершенно неверно ассоциировать понятие пространства с понятием метрического пространства: последнее есть лишь важный, но очень частный случай пространственности вообще.

В частности, сказанное означает, что оппозиция *близости-дальности* – это никак не связанное с метрикой понятие. Это топологическое, а не метрическое понятие, и связано оно с гораздо

более фундаментальными структурами и операциями. И когда гуманитарии отмежевывались от идеи отождествления метрического пространства и пространственности вообще, то они поступали правильно. Но когда они утверждали, что их пространственные конструкции не имеют отношения к математике, то это неверно: гуманитарные пространственные конструкции топологичны. Например, в работе 1927 г. «Социальная стратификация и мобильность» П.Сорокин категорически утверждает, что социальное пространство в корне отличается от пространства геометрического. Та же мысль не раз высказывалась и Хайдеггером, о котором сейчас и пойдет речь.

Наконец, мы можем перейти к краткому сопоставлению топологического и феноменологического подходов к пониманию пространственности. В данном случае мы ограничимся исключительно работой Хайдеггера «*Пролегомены к истории понятия времени*» (§ 25 Пространственность мира).

Первым делом Хайдеггер указывает на две принципиальные точки расхождения картезианской метафизики и феноменологии. Хайдеггер говорит, что, конечно, «в каком-то смысле миру все же присуща пространственность» и протяженность, однако это ни в коей мере не означает еще, что «пространственность фундирует все прочие возможные характеристики реальности». Скорее следует обосновать обратное: необходимо «пространственность эксплицировать на основе мировости». Как мы видели, топология движется в аналогичном направлении, определяя пространственность на основе допространственных систем операций различения. Сейчас мы увидим, что Хайдеггер так и поступит: его анализ будет направлен на выявление тех структур значимостей, участвующих в конституции мира, которые как раз и отвечают за первичное оформление пространственных ориентаций. По этой причине в дальнейшем мы и сможем сделать следующий вывод: топологические системы допространственных различений и феноменологические системы значимостей, формирующих пространственность, – это фактически одно и то же.

Второе важнейшее размежевание с картезианством (до сих пор, по-моему, довлеющим над рядом современных исследований), заключается в том, что «*само вот-бытие (Dasein) имеет пространственный характер,* и что нет никаких оснований запи-

раться от этого факта и отстаивать метафизические предпосылки, превращающие дух, т. е. личность, собственное бытие человека, в некий флюид, пребывающий вне пространства и свободный от какой-либо связи с ним, – это мнение проистекает лишь из того, что тот или иной мыслитель с самого начала трактует пространство как телесность, а потом все время боится материализовать дух»[4]. Лишь обосновав изначальную и неизбежную пространственность Dasein, мы «сумеем избежать того пути, по которому издавна, и прежде всего у Канта, движется определение духа и духовного бытия: когда дух определяется сугубо отрицательно, через его отграничение от пространства, через противопоставление *res cogitans* и *res extensa*, т. е. когда дух постигается только как не-пространство».

Как Хайдеггер тематизирует феноменологический подход к пространственности? Основным феноменом, подлежащим рассмотрению, является *окружающий мир*. Вопрос тогда ставится так, что необходимо понять, каким образом структурам мировости мира может быть присуща возможность быть *окружающими*. Эта структура, говорит Хайдеггер, «определена тремя феноменами, которые тесно сочленены друг с другом: *отдаление*, *местность* и *ориентация* (направление, направленность)»[5].

Как мы сказали в самом начале данной работы, топологические структуры обладают той особенностью, что они всегда уже присутствуют явно или неявно в любом дискурсе, поскольку они суть способ упорядочения той перспективы рассмотрения чего бы то ни было, из которой ведется речь (о чем бы то ни было). То же самое отмечает и Хайдеггер: «Коль скоро пространственность первично принадлежит мировости, неудивительно, что мы, как сейчас выяснится, уже в анализе мировости окружающего неявно использовали ее характеристики». К таким характеристикам принадлежит «*подручное бытие*», чья определенность имеет своим источником то, «чем забота располагает ближайшим образом». Вот это самое «ближайшим образом» и являет собой ту базовую конституенту пространственности, вокруг которой строится весь дальнейший анализ – феномен *близости*, который рассматривается феноменологией как модус феномена *отдаления*.

4 *Хайдеггер М.* Цит. соч. С. 235.
5 Там же. С. 236.

Далее Хайдеггер объясняет феноменологическим языком, почему феномен отдаленности нельзя трактовать на основе понятия расстояния: расстояние – это лишь вторичный феномен по отношению к феномену отдаления. То же самое мы видели и в топологии: метрика возникает в структурах топологической пространственности только как специфический случай, требующий для условий своей возможности ряд дополнительных допущений о характере топологических различений.

Итак, «окружающий мир – это не случайное нагромождение разных вещей; напротив, действительность, будучи упорядочена посредством близости и удаленности, артикулирована в качестве того, в чем всякая вещь имеет свое основание, или точнее: все вещи окружающего мира как-то размещены»[6]. Данная цитата практически дословно повторяет и основную мысль топологии: наиболее фундаментальной характеристикой любого многообразия вещей является его упорядочение в свете оппозиции близости-дальности, являющейся основным предметом топологии.

В отличие от топологии, которая разворачивается – как может сложиться первичное впечатление – преимущественно в объективистском ключе[7] и которую не очень тревожит вопрос о взаимоотношениях субъективного и объективного, феноменология целенаправленно движется в сторону прояснения изначальных способов бытия и способов данности своих феноменов. Для нее принципиально важно показать, что само субъект-объектное различение имеет вторичный характер и что все вытекающие отсюда утверждения о способе бытия субъекта (духа, сознания) и способе бытия объектов имеют теоретически и метафизически опосредованный характер. Поэтому становится фундаментально важным вопрос о способе бытия самого Dasein. Из предыдущих рассужений Хайдеггера следует, что «вот-бытие» показывает себя главным образом как *бытие-в-мире* (а не как некая изолированная от всяких мировых отношений «субстанция», которая-де

6 *Хайдеггер М.* Цит. соч. С. 237.

7 Как мы говорили выше, это неверно. Топологию интересует любая форма множественности и внутренней различенности независимо от того, имеет ли рассматриваемое многообразие «субъективный», «объективный» или еще какой статус. Все это вторичные и привходящие обстоятельства с точки зрения топологии.

лишь потом постепенно начинает осваивать свою расположенность к миру). Dasein всегда уже в мире и при внутримировых вещах, которые еще до всякого «до» присутствуют в связях отсылания и сетях значимостей. Поэтому-то, говорит Хайдеггер, равноисходным оказывается и то, что «вместе с вот-бытием как бытием-в-мире дано и само от-даление. Сам мир раскрыт как отдаленный и, соответственно, близкий»[8].

Напрашивается вопрос: как тогда отличить две формы пространственности, которые здесь (не совсем явно) возникают у Хайдеггера – пространственность мира и пространственность самого присутствия? Ведь пространственность мира некоторым образом пред-находится присутствием как то, в чем лишь только еще позволяет развернуться пространственности самого присутствия? Но с другой стороны, верно и обратное: именно благодаря пространственным структурам вот-бытия миру оказывается пред-данной возможность своего самообнаружения.

Хайдеггер видит этот тонкий момент и поэтому поясняет: «от-даление, так же как, например, сопротивление, есть *герменевтическое понятие* (курсив Хайдеггера. – *К.П.-П.*): оно выражает нечто, что имеет смысл структуры вот-бытия, бытийной структуры, в которой пребываю я сам как существующий “вот”, как сущее характера вот-бытия. Стало быть, “отдаление” выражает способ бытия, каким могу существовать и всегда существую я сам»[9].

В этом пассаже заключено важное отличие феноменологии и топологии. Топологии безразличен вопрос о способе бытия тех изначальных операций различения, допространственные соотношения которых только и позволяют впервые сформировать нечто такое, как «пространство». Это и позволяет охарактеризовать топологию как *научное* направление теоретизирования. Феноменология Хайдеггера, будучи *философской* формой теоретизирования, наоборот, намеренно делает вопрос о способе бытия этих первичных форм различения одним из центральных. Она связывает этот вопрос с проблемой исследования структур «истолкования бытия», которые как раз и открывают себя – через понятие окружающего мира – в качестве (прото)простран-ственных конституент мира.

8 *Хайдеггер М.* Цит. соч. С. 239.
9 Там же.

Любопытно, однако, вот что. Корреляция феноменологического и топологического подходов не всегда является прозрачной, что содержит в себе потенциал плодотворного взаимного влияния и прояснения. В качестве гипотезы, подкрепляющей это соображение, можно высказать следующее предположение. Сочетание двух методов, возможно, позволит увидеть в несколько ином свете соотношения между различными философскими направлениями. Феноменология по праву претендует на максимальную изначальность феноменов и структур, добытых ее методами исследования. Тем не менее смысл этих структур показывает себя неизбежно двойственным. Феноменология показывает схему порождения любых феноменов, но не то содержание, которое может быть дано только способом самоданности и которое, стало быть, *невозможно предвосхитить заранее*, *не пройдя актуально путь соответствующего смыслоформирования*. Это видно не только в отношении будущих перспектив, но и в отношении ретроспективного взгляда на вещи. Да, с одной стороны, феноменология показывает то, каким образом предшествующие ей философские традиции теоретизирования были укоренены в соответствующих структурах значимостей. Например, Хайдеггер нередко критически обращается к теоретико-познавательной установке, свойственной современному ему неокантианству. Но, с другой, и сама же феноменология оказывается точно так же укорененной в тех системах значимостей, которые исторически заданы известными традициями. Здесь тоже имеет место своего рода герменевтика, только это, так сказать, *взаимная герменевтика* разных и равноисходно значимых философских способов теоретизирования.

В сложившейся ситуации, возможно, как раз и может помочь разобраться топологическая терминология. Рассмотрим, например, как Хайдеггер характеризует одно из самых проблематичных мест теоретико-познавательной установки. Он говорит: «Субъект мыслится здесь как некая капсула, со своим интерьером, со стенками капсулы, и стороной наружной. Конечно, не прямо утверждается такое грубое представление, что сознание и в самом деле некая капсула, но что существенно в этой аналогии и что принадлежит самой сущности [такого] понятия трансцендентного, это то, что барьер между внутренним и внешним должен быть

преодолен»[10]. Хайдеггеру важно показать, что такая диспозиция не является изначальной и что только феноменология способна вскрыть эту неизначальность теоретико-познавательной установки. Отчасти это верно. Однако бросается в глаза и другое: описание теоретико-познавательной установки является *описанием топологической структуры*, которая иначе – нежели феноменология – пространственно структурирует бытие как целое. Более того, поскольку исторически теоретико-познавательную установку следует относить к смысловым конституентам условий возможности самой феноменологии, то вопрос об «абсолютной» изначальности феноменологии становится еще более проблематичным. Фактически перед нами оказывается две теоретические установки *с двумя разными топологическими конфигурациями* их основополагающих концепций. Вопрос тогда переходит в иную плоскость: вместо вопроса об изначальности надо ставить вопрос о взаимной герменевтике этих теоретических конструкций. *Топологическая несоизмеримость* делает задачу перевода и истолкования одной позиции внутри другой нетривиальной, а потому и содержательной.

Задачу можно сформулировать и в более общем ключе: представляется интересным тематизировать такую вещь, как «топология дискурсов». Основанием интереса к этой проблеме служит то, что трудно обнаружить более изначальную структуру, чем топологическая, тем более что, как мы поняли, любая топология всегда черпает свою определенность, исходя из наброска на тот или иной концепт времени.

---

[10] “Das Subjekt wird hier gleichsam ***als eine Kapsel*** vorgestellt, mit einem Inneren, einer Kapselwand und einem Auserhalb ihrer. Freilich wird nicht die grobe Meinung vertreten, das Bewustsein sei in der Tat eine Kapsel, aber was in der Analogie wesentlich ist und was eben zu diesem Begriff des Transzendenten gehort: eine Schranke zwischen Innen und Ausen mus uberschritten werden”. *Heidegger M.* Metaphysische Anfangsgrunde der Logik in Ausgang von Leibniz // Gesamtausgabe. Bd. 26. Frankfurt/Main, 1978. S. 205.

Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко

Интенциональный дискурс-анализ идеологии

Анализ идеологии обыкновенно тяготеет либо к субстанциалистскому, либо к инструменталистскому подходу. В первом случае идеологичность текста выводится из характеристик субъекта высказывания, как это делается, например, в марксизме. Во втором идеология рассматривается как прагматически используемый риторический прием. Однако с учетом дискуссий второй половины XX в. о дискурсивных практиках (достаточно вспомнить работу Фуко), как классификация идеологических субъектов, так и классификация идеологических фигур речи представляется по меньшей мере методологически недостаточной. Нам представляется необходимым описать идеологичность, как неустранимое свойство любого текста, проявляющееся в особенностях его формы и доступное количественному анализу. Кроме того нам представляется, что такие проявления должны иметь характер интенциональных объектов, то есть обнаруживаемых в анализе коррелятов явной или скрытой направленности содержательных фрагментов текста. Спектр таких направленностей может быть весьма широк, так что на данном этапе исследования целесообразно его умышленно ограничить, чтобы получить пусть огрубленную, но объективную картину.

Говоря об интенциональности уместно для начала обратиться к этимологии соответствующего латинского слова и отметить, что речь идет об интенсии, то есть буквально о напряжении, направленном вовнутрь. И подобно тому, как экстенсия, например, у Августи-

на передается в переводе как «растяжение», в слове интенция следует учитывать значение «сжатия», «сгущения», «концентрации». Последний термин с его явной психологической коннотацией естественно ассоциируется и с сосредоточенностью, намерением, умыслом. Примечательно, что в юридической практике удостоверяемые свидетельствами признаки предшествующей фиксации на объекте (в виде явных ли угроз, или просто обнаруживаемой враждебности) служат основанием для возможной переквалификации последующего деяния из действия по неосторожности в предумышленное с соответствующим отягощением судебных перспектив. Сюда же относится и правило поиска мотива в следственной практике.

Человек – существо целесообразное. Однако, чтобы данное свойство могло реализоваться, нужна полная информация при принятии решения, что в силу ограниченного характера человеческого существования и в индивидуальном, и в родовом смысле – невозможно. Поэтому человек вынужден конструировать полноту.

Условно можно предположить, что существуют два вида конструирования полноты. Первая – исходит из локального опыта существования человека как индивида. Это опыт его собственной жизни, а также рассказы о жизни тех близких, кому он доверяет. Чаще всего это происходит в форме нарратива, и мы будем считать данную полноту «исторической». Вторая – передается человеку в виде шаблонов, которые разделяют референтный для данного индивида круг людей. Эти шаблоны являются основанием для самоидентификации индивида как члена социума, выходящего за пределы его «собственной истории». В качестве такого социума могут выступать корпорация, конфессия, народность, нация и наднациональная общность (империя, республика или Европейский союз). Этот второй вид мы будем называть идеологией.

С одной стороны, мы исходим из факта потребности общества в идеологии, с другой, считаем, что ни одну идеологию невозможно навязать человеку помимо его воли. Следовательно, остается предположить, что в основании идеологии лежат конкретные вопросы реального человека, при нахождении ответов на которые он использует принятые в обществе шаблоны. Потребность в идеологии наступает для индивида тогда, когда он в силу каких-либо причин не в состоянии ответить сам на смыслообразующие вопросы своего существования.

Мы предполагаем, что число этих вопросов ограниченное, потому что отношений, которые обуславливают факт длительного существование человека «как родового существа», немного. И, как любые отношения, они обусловлены не носителями, а характером связи между носителями. Первое – это отношение человека с природой или внешним для него миром, в состав которого могут входить даже другие люди, если отношения между человеком и этими людьми подчиняются исключительно природным законам (все, что не такое, как «Я»), (например, сексуальный партнер, который обеспечивает «правильный секс»). Второе – это отношения между человеком и другими людьми, которые основаны на признании того, что другие люди такие же «Я». При этом «человеческое» отношение может распространяться на все, что человек «приручил», будь-то домашние животные, растения, машины и другие предметы, не имеющие никакого отношения к собственно социальной сфере (все, что такие, как «Я»). И, наконец, последнее отношение – это саморефлексия по поводу собственного «Я»; она вторична, т. к. возникает лишь в те моменты, когда в первых двух отношениях возникают проблемы, и достаточно устойчиво, потому что, будучи установленным, существует до следующих серьезных проблем в первых двух сферах.

Вступив в эти отношения, человек вынужден отвечать на ряд вопросов. При этом истинность ответа обусловливается определенной процедурой проверки: как осмысленности самого вопроса, так и адекватности полученного на него ответа. Первичная дихотомия «не Я» и «Я», лежащая в основании отношений, оказывает непосредственное влияние на эти процедуры, постепенно формируя две не зависящие друг от друга области исследований: науку и этику. Сложнее с третьим отношением: человека к самому себе как к «Я». По большому счету, никакой процедуры установления объективной истинности данное отношение не предусматривает. Изменение «Я» происходит в результате внутреннего переживания, которое принципиально недоступно процедурам эмпирических проверок. Однако вторичность саморефлексии, порожденной либо внешними по отношению к моему «Я» проблемами, либо проблемами моего «Я» с «Другими как Я» порождает две близкие, но отличные друг от друга формы самосознания человека: искусство и религию.

Вопрос об отношении к внешнему для «Я» миру можно представить как вопрос «как устроен этот мир?» Очевидно, что любая попытка ответить на этот вопрос должна проводиться с помощью конструирования таких категорий, как объект (количество, качество), причина или отношения, в которых он (объект) взаимодействует с другими объектами. Любой эмпирический факт такого исследования должен быть теоретически нагружен, а любая теория должна рано или поздно быть подвергнута эмпирической проверке. Из идеального исследования должны быть удалены антропоморфизмы, а результат сформулирован либо в виде эмпирической закономерности, либо теоретического закона. Соблюдение всех этих правил позволяет получить ответ на вопрос «как именно функционирует предмет», который мы исследуем. В конечном счете предсказать, как он будет функционировать в дальнейшем.

Этические вопросы возникают в результате решения проблемы: «как вести себя с другим человеком, чтобы при этом оставаться человеком самому?» Необходимыми категориями, описывающими эти отношения, являются: «субъект», который берет на себя полную ответственность за свои действия, по отношению к другому субъекту; «поступок» (событие), в котором происходит взаимодействие с другим субъектом; «оценка» поступка с точки зрения цели или идеала и «дескриптивное определение» правильности или неправильности данной оценки. «Каждый индивид по поводу каждого своего поступка может и, оставаясь честным перед собой, даже обязан сказать: “Я мог бы не совершать его”, именно данное обстоятельство является источником абсолютизма морального самосознания, универсального характера нравственной ответственности»[1]. При этом естественная моральная установка может заменяться ценностно-ориентированной идеологически «правильной» установкой. Важно также, что мораль должна быть принципиально автономна, т. е. не зависеть в своих основаниях ни от одного внешнего по отношению к ней факта, даже если это научно подтвержденный факт.

Ответ на вопрос «что есть я?» в традиции давала религия. Говоря более общо, этот ответ имеет смешанную этическо-эстетическую природу. Форма ответа определяется тем, что область этого вопроса есть сфера эмоционального, по существу в религии

---

[1] *Гусейнов А.А.* Что я должен не делать? // Филос. журн. 2012. № 2(9). С. 59.

человек имеет дело исключительно со своими эмоциями и чувствами. Эмоция же не имеет субъекта, она имеет только форму. Дело в том, что эмоция не есть непосредственно данное. Само по себе ощущение не является радостью или печалью, гневом или состраданием. Индивидуальное событие психической жизни делает эмоцией внешняя ему форма, усваиваемая в процессе социализации. Когда-то это называлось «воспитанием чувств». Представление о том, что есть не только аффект, но и то, что аффицируется, необходимо приводит к субстанциалистскому пониманию души. Против чего есть веские возражения, резюмируемые критической философией. То есть ответ на вопрос «кто я?» может строиться двояко: либо как «я тот, кто...» – здесь должно следовать не просто указание на определенное действие, но и утверждение необходимости или хотя бы постоянства такого действия. Но это будет этическое конструирование субъекта. Альтернативный вариант построения ответа будет «я такой...». То есть будет представлять указание на форму. И основной вопрос будет в том, соответствует ли конкретное переживание определенной форме или не соответствует. Этот ответ человек не понимает, а переживает. И именно переживание удостоверяет для него истинность ответа. Соответственно возникает проблема постоянства переживания, которая оказывается неразрешимой в силу естественной психологической изменчивости субъекта и бесконечности объекта.

Так как действительность, которой задаются данные вопросы, осмысленна – сам вопрос принимает целесообразную форму: «за что я страдаю?». Это вопрос об определенности «Я» через соотнесенность его перспективы со смертью и жизнью социального слоя, сформировавшего уникальность данного «Я». Мы способны сопереживать чужому горю, но лишь свое собственное горе ставит перед нами проблему «переживаемости мира». Смерть и страдания близких людей обессмысливают твою жизнь. Ведь смысл жизни «Я» задается не из себя, его определяют люди, которые либо выступают для него как авторитет, либо для которых оно является авторитетом. И если смерть прерывает эту связь, то вне данной ответственности социально-психологическая жизнь теряет смысл. Однако ни смерть, ни страдания невозможно предотвратить. Их причина может быть обезличенна, а справедливое отмщенье не-

возможно или бессмысленно. Поэтому формой ответа становится наделение естественной социальной ситуации сверхъестественным, трансцендентным (часто природным) смыслом, но при сохранении обращения к этому трансцендентному как к субъектному. «Что я сделала тебе, почему ты так относишься ко мне?» или «Господи, помоги».

Тем самым в религии происходит как бы удвоение мира. Духовная потребность через переживание участия в ритуале порождает веру в Бога как в определенную Картину Мира, чтобы получить объяснение, которое помогает пережить (выстрадать) возникшую духовную потребность. Человек, при помощи религии переходя через переживание из мира имманентного в мир трансцендентный, получает объяснение своей собственной имманентности. Именно поэтому конвертация религий невозможна, т. е. религиозный человек признает, что любой другой человек религиозен, но будет настаивать на истинности именно своей веры, т. к. в конечном счете она имманентна именно его переживаниям.

Комплекс религиозных представлений, создающий образ космического порядка, есть в то же самое время комментарий на земной мир социальных отношений и психологических процессов. Он делает их доступными пониманию. Но эти представления больше чем комментарии; они также – шаблон. Они не просто объясняют социальные и психологические процессы с точки зрения космоса… – они формируют их[2].

Искусство в миметической форме дает возможность человеку осмыслить и принять свое отношение к миру таким, каким он (мир) может быть. В силу ограниченности реальной жизни, человек, потребляя произведения искусства, в превращенной форме удваивает или даже утраивает свою жизнь, оказываясь в тех ситуациях, в которых никогда в реальности оказаться бы и не смог, например при рождении младенца в Назарете или на техасском ранчо наедине с маньяком. При этом, так как переживания человека даны ему непосредственно в ощущениях, эстетическая форма, хотя и не отождествляется с реальной жизнью, тем не менее неотделима от этой реальности и в иных случаях может стать «единственной ценной» реальностью в переживании прожитого.

---

[2] *Гирц К.* Интерпретация культур. М., 2004. С. 143.

В отличие от искусства, религия утверждает, что рефлекторная форма, в которой осмысливается положение «Я» среди других «таких же Я», и является единственно действительным миром. Мимесису искусства религия противопоставляет «факт» чувственного переживания человеком «осмысленности» действительности в антропоморфной форме ее «целесообразного» устройства.

Поскольку человек целесообразен, во всякой человеческой деятельности должна присутствовать некая внутренняя нацеленность, явное или неявное намерение. То есть интенция оказывается проявлением имманентности цели для любой деятельности человека. Декларируемая или осознаваемая цель актора может не совпадать с целью, обнаруживаемой в анализе действия и удостоверяемой закономерным с точки зрения аналитика результатом действия, то есть причинно обусловленный результат может быть приписан действию как одна из имманентных целей.

Порождение текстов (если исключить крайности вроде псевдослучайного порождения текста компьютерной программой или случаев явной психопатологии, таких как глоссолалия) есть деятельность типично человеческая, а следовательно, целесообразная. Следовательно, автор текста наряду с декларируемыми или осознаваемыми целями предъявляет в тексте и скрытые цели, возможно, доступные анализу. Если отрешиться от понятия «автор» и связанных с ним психологических интерпретаций, речь можно вести о явной и скрытой семантике текста. Уместно вспомнить о существовании формализованных математических методов обнаружения латентной семантики, использующихся, например, для классификации, каталогизации и структурирования текстов для последующих процедур семантически-ориентированного поиска и аналитического сопоставления текстов.

Мы склонны предположить, что при анализе определенного рода текстов, которые мы маркируем как «идеологические», существуют некие закономерности, находящие выражение в использовании стандартизированных языковых средств.

Итак, мы можем выделить четыре формы, в которых существует идеология: наука, этика, религия и эстетика. Напомним, что под идеологией мы понимаем «использование принятых в обществе шаблонов» для объяснения вопросов, выходящих за пределы индивидуальных возможностей человеческого разума. Именно по-

этому идеология является сферой коммуникативного взаимодействия членов определенных этосов, вне которых данные шаблоны могут казаться лишенными смыслов.

Как было отмечено выше, характеристика отношений обусловлена не носителем отношений, а характером связи между носителями. Отсюда вытекает, что научные знания могут быть использованы в религиозной форме идеологии, а отдельные элементы религиозной формы, например представление о единственности каузальной причинности, могут приниматься учеными со степенью некритичности, свойственной религиозным мыслителям. Подобную замену мы будем называть превращенной формой.

Тем не менее мы склонны предположить, что различные части идеологии имеют различную темпоральную направленность. «Наука» и «религия» выполняют по существу одну и ту же задачу, обе сферы описывают «возможное будущее». Наука – в виде эмпирических следствий из ранее открытых теоретических законов или эмпирических закономерностей. Религия – в форме объяснения «целесообразного» устройства человеческой жизни и соответственно антропоморфизации внешнего по отношению к человеку мироустройства. Однако «возможное будущее» не может существовать только само по себе. В реальности идеология должна помогать при решении проблем, которые ставит перед человеком «настоящее». Поэтому «наука» и «религия» дополняются «этикой» или «эстетикой». По существу, мы получаем четыре возможные идеологические пары: «наука – этика», например социалистическая идеология; «наука – эстетика», возможно, в этом суть современной либеральной идеологии; «религия – этика», то, что на Западе принято считать право-консервативной идеологией; «религия – эстетика», по всей видимости, является основой различных субкультурных образований: хиппи, современного западного буддизма, эмо и других.

Мы выдвигаем гипотезу, что различные формы идеологии используют специфические языковые средства для передачи своего содержания. Так, «религия» как и «наука» не могут обойтись без субстантивирующих существительных, описывающих «действительность» при помощи терминов или «понятий». Разница между этими средствами заключается в том, что наука постоянно ограничивает сферу применимости того или иного термина, напри-

мер «инерциальная пространственно-временная система отсчета» в классической механике, в то время как в религии термин часто приобретает сакральный смысл, например «Бог» или «грех», суть которого невозможно понять без участия в определенной культовой практике.

Безусловно, самым ярким проявлением «научности» текста является форма доказательства, однако мы должны констатировать, что использование силлогистики или правил вывода доступно и сугубо религиозным текстам. Возникает вопрос, как нам относиться к такому роду текстов? В силу того, что мы исследуем форму, в которой существует идеология, мы должны согласиться, что тексты Фомы Аквинского, включая доказательства бытия Бога, являются для нашего анализа «научными» текстами. Точно так же к научной форме мы отнесем все ссылки на эмпиризм или на легко проверяемые факты, имевшие место в действительности.

Сакральность религиозного текста проще всего продемонстрировать на примере включения в текст вставок из священных текстов или использования специальных слов, например вставляемых в текст, написанный мусульманином, которые он обязан употреблять при упоминании в тексте Аллаха. Однако «религиозность» идеологии не обязательно совпадает с конфессиональностью. Мы должны допустить, что ряд понятий и даже научных терминов может использоваться в сугубо религиозном смысле. Так как сакральность претендует на объяснение с точки зрения вечности, любое некритичное использование специального термина для объяснения неизбежности наступления будущих событий без учета возможных изменений параметров переменных, составляющих суть данного события[3], делает использование данного термина религиозным.

Для примера рассмотрим отрывок из речи Г.Димитрова на Лейпцигском процессе[4].

---

[3] Особенно отчетливо это положение видно при анализе заключительного слова на суде А.Брейвика, где подсудимый, употребляя понятия «европеец», «культур-марксизм», «демография», использует их в качестве имен собственных, имеющих скрытые формы внутренней активности, т. е., по существу, мифологизирует абстрактные термины.

[4] «**Научную**» форму идеологии мы выделяем жирным шрифтом, а «*религиозную*» – курсивом.

«**Далее, также совершенно правильно, что я – за пролетарскую революцию и за диктатуру пролетариата.** *Я глубоко убежден, что в этом спасение и единственный выход из экономического кризиса и военной катастрофы капитализма*».

В первом предложении Димитров делает фактическое утверждение, что как коммунист он выступает за конкретные формы решения социального переустройства общества, что соответствует действительности и позволяет нам рассматривать данное утверждение как «научное». Во втором, вопреки учению Маркса утверждает, что это единственный путь к спасению из будущего капиталистического коллапса, что придает его высказыванию религиозное значение.

«Эстетика» в силу эмоционального воздействия на окружающих не может обойтись без активного использования оценочных выражений или прилагательных, даже когда сознательно ставит задачу их удаления из текста. «Этика» же выражается в виде отрицательной предписывающей формулы, обращенной прежде всего к говорящему, например «я не могу этого сделать (не сделать)». Проиллюстрируем данное положению отрывком из вышеупомянутой речи Димитрова[5].

«Я защищаю себя самого как обвиняемый коммунист. Я защищаю свою собственную коммунистическую революционную честь. *Я защищаю свои идеи, свои коммунистические убеждения. Я защищаю смысл и содержание своей жизни.* ***Поэтому каждое произнесенное мною перед судом слово – это, так сказать, кровь от крови и плоть от плоти моей. Каждое слово – выражение моего глубочайшего возмущения против несправедливого обвинения, против того факта, что такое антикоммунистическое преступление приписывается коммунистам***».

В двух первых предложениях речь идет о защите себя как члена коммунистической партии, что в идеологической атмосфере процесса «ухудшало» позицию обвиняемого, поэтому мы считаем данный отрывок «этическим». В двух последующих дается сакральная трактовка идейной позиции обвиняемого. Наконец, последние два предложения носят откровенно риторический характер и произносятся с целью создания определенного художественного эффекта.

---

5 При этом «**эстетический**» текст выделим жирным курсивом, а «этический» – подчеркиванием.

Исследователь идеологии сталкивается в работе с определенным парадоксом отбора материала. Любой текст в той или иной мере идеологичен, рассматриваем ли мы как текст, к примеру, литературное произведение, кинофильм или монументальную скульптуру. Но, приступая к анализу подобного текста, мы невольно попадаем в «герменевтический круг», поскольку анализируем идеологию с точки зрения уже имеющихся идеологий. Частично именно поэтому наши «идеологические» споры столь безрезультатны, участники данных споров, не без оснований, подозревают друг друга в «необъективности» и предвзятости. Поэтому для начала целесообразно отказаться от анализа любых материалов, «текстуализация» которых может осуществляться различными способами, а следовательно, зависит от промежуточной субъективной интерпретации, вроде уже упомянутых кинофильма и монументальной скульптуры, и ограничиться собственно писаными текстами.

Однако из анализа должны быть исключены художественные тексты. Основная функция идеологии – создание шаблонов с целью коммуникативной стратификации общества: «Свои» / «чужие», «современные» / «отсталые», «друзья» / «враги» и т. п. Разумеется, в качестве идеологических шаблонов могут быть использованы и художественные тексты, но основной адресат художественного текста – читатель, и ради того, чтобы текст был им прочитан, автор склонен использовать любые средства, задаваемые логикой произведения. То есть идеологический пласт в художественном произведении часто используется инструментально, входит в качестве компоненты в состав художественной конструкции, выступая, следовательно, в несобственном значении, например играя роль эмблемы (места, времени, социальной группы и т. д.).

С другой стороны, нежелательны для анализа и тексты, которые в той или иной мере могут быть охарактеризованы как «научные». Подобно тому, как художественные тексты, если и прибегают к «доказательности» как приему, в действительности же черпают свою убедительность скорее из выразительности применяемых средств, тексты научного типа используют образность лишь как вспомогательное средство. Поэтому, если и допустимо искать в этой побочной стилистической составляющей указания на идеологическую компоненту научного дискурса, вычленение ее затрудняется тем же несобственным характером функционирования идеологем.

Вероятно, более естественной средой функционирования идеологического дискурса должны оказаться тексты, по жанру равноудаленные и от «художественности», и от «научности». В этом качестве могла бы выступать публицистика (прежде всего – политическая) или речи политиков. Первые, однако, тяготеют к художественности, а следовательно, к ним хотя бы отчасти применимы высказанные выше соображения о литературных текстах, вторые же демонстрируют использование идеологии в искусственно облегченных условиях монолога, в лучшем случае содержащего неявные отсылки к конкурирующим идеологическим построениям, представленным в заведомо ослабленном, проигрышном виде.

Тогда наиболее явно идеологичность текстов будет представлена там, где есть подлинный конфликт или, по меньшей мере, формальная состязательность. На наш взгляд, именно тексты, порождаемые в судебной практике, вынужденно облекаются в максимально идеологизированные одежды: форма «доказательства» используется для порождения запоминающихся образов, а «образность», в свою очередь, служит построению доказательств. Кроме того, серьезность ставок и реальность оппонента в судебном состязании не позволяют дискурсу уклониться ни в сторону беспристрастной «научности», ни в сторону безответственной «художественности». Можно сказать, что идеология – это «место войны» в тексте. Это замечательное свойство судебного дискурса делает его идеальным лабораторным материалом для анализа идеологий.

Для текстов заведомо идеологических, таких, например, как политические декларации, наличие скрытой семантики можно предвидеть с тем большим основанием, что целостный идеологический комплекс вынужден сочетать большую степень связности, в сравнении с обыденной речью, с меньшей ограниченностью нормами в сравнении, к примеру, с научным текстом, традиционно подчиняющимся требованиям формальной логики или научной методологии. Следовательно, можно ожидать, что, анализируя идеологические тексты, мы сможем выделить не обнаруживаемые авторами интенциональные комплексы, которые будут указывать, говоря языком феноменологии, на «сами предметы» таких текстов.

В настоящем анализе мы заинтересованы в выявлении наиболее общих форм направленности идеологического текста, которые будут соотнесены не с частными элементами построения данной

конкретной идеологии, но с планом формальной организации идеологических текстов как таковых. Предлагаемая нами методика требует отыскания указаний на фрагментарную псевдонаучную, квазиэтическую, псевдорелигиозную и квазиэстетическую оформленность исследуемых текстов.

Важно отметить, что искомые общие формы отличаются от жанровых или стилистических особенностей текста, то есть мы предполагаем искать не лексические или синтаксические особенности текста, но исключительно семантические его характеристики. Естественно, это вынуждает выделять в тексте смысловые фрагменты, размер которых может варьировать от устойчивых словосочетаний до целых абзацев. К сожалению, мы вынуждены констатировать, что на настоящий момент мы не располагаем единицей фиксации дискурсивного смысла для сравнения различных форм идеологий. Чаще всего такой единицей должна выступать законченная мысль, выраженная в форме абзаца. Но в большинстве случаев из-за развитой риторической культуры обвиняемых анализ необходимо приводить на уровне предложения. В отдельных же случаях смысл риторического высказывания может передаваться удачно найденной метафорой (метонимией или оксюмороном) и единицей анализа становится словарная пара (существительного с прилагательным).

Для проверки гипотезы мы взяли «заключительные речи» на процессах Pussy Riot (Н.Толоконникова, Е.Самуцевич), А.Брейвика, М.Ходорковского, Е.Хасис и Димитрова, выделили дискурсы различных частей идеологии и подсчитали их процентное соотношение. В силу ограниченности объема статьи мы можем продемонстрировать наш анализ лишь на относительно небольшом тексте «заключительного слова» Хасис. Демонстрация анализа «заключительных слов» Димитрова, Ходорковского, Брейвика и Толоконниковой существенно превысит нормативный объем статьи.

Речь Хасис была произнесена в рамках суда по поводу убийства адвоката С.Маркелова и журналистки А.Бабуровой.

«Буквально вчера или позавчера (не могу точно сказать, в связи со своим состоянием я немножко путаюсь) я прочитала статью, в которой было сказано, что присяжным заседателям на протяжении всего процесса демонстрировали разного рода фотографии, ***зачитывали провокацион-***

ные материалы из Интернета, причем зачитывали именно те, которые ***показывали нас в плохом свете.***

Я не знаю, правда это или нет, но я до последнего буду верить, что, даже если это и так, это все-таки никак не повлияет на мнение каждого из вас в будущем.

Я не могу знать всего, что происходило. Но исходя из того, что было до меня донесено, я также знаю, что вам показывали и фотографии Никиты Тихонова на которых Никита был изображен с татуировками.

Я скажу, какие татуировки есть у Никиты на самом деле. Одна из них – это моряк на правой руке. Также есть эскизы к русским былинам. На груди – большое сердце <…> Никаких фашистских знамен, никаких нацистских орлов и прочей атрибутики у Никиты нет. Я знаю его тело полностью.

В течение всего этого процесса действительно было много неисследованных доказательств. Просто потому, что это доказательства нашей невиновности.

При этом **очень немного было сказано того, что действительно не имеет никакого отношения к рассматриваемому делу**. Да и препарировали наши личности, наверное, и всю нашу жизнь. ***Попытки вытащить из нашей жизни, личной, частной, наших знакомых, все самое нелицеприятное, что только можно***. При этом использовались и СМИ, и много чего еще. Я за 17 месяцев, проведенных в тюрьме, имела возможность взглянуть на свою жизнь со стороны. На жизнь Никиты со стороны, на нашу совместную жизнь. Я понимаю, что грязь просто так не может литься, что она берется оттуда, что если столько плохого было сказано в наш адрес, то, наверное, мы не идеальны. Это правда. И я, и он в этой жизни совершали ошибки, и я, и он во многом не правы были. И многие вещи нам стоило бы поставить в вину, но мы никого не убивали. ***Почему же те люди, которые действительно убийцы, в том числе и те, которые сидят сейчас в высоких кабинетах и решают наши судьбы и всего нашего народа, у которых руки по локоть в крови, сегодня чувствуют себя прекрасно и, наверное, даже хихикают. И над нами, и над потерпевшими, и над всеми остальными. Не знаю, на каких курортах отдыхает Горячев, на каких курортах отдыхают его кураторы из администрации президента***. *Я тем более не знаю, чем сейчас занимается Рамзан Кадыров и сколько трупов он складывает у себя*, но зато я прекрасно знаю, что, когда в 2009 году я решила заниматься правозащитной деятельностью и создала «Русский вердикт», я приняла правильное решение. Я никогда не сверну с этого пути. *Вы говорите: как ты можешь*

защищать русских националистов, на них же по 20 трупов, а я вам отвечу, на них их будет еще и по 50. И еще столько же навешают сверху. Вы говорите мне: как ты можешь защищать бомбистов. А ничего, что их судят по статье «терроризм» за то, что они подорвали заброшенные железнодорожные пути?

Вы спрашиваете меня о том, зачем же ты защищаешь этих маньяков? А я вам отвечу, что ***на этих маньяков вся их маньячность повешена дядьками в погонах. Эти маньяки сидят сейчас в автозаках с большими глазами постаревшими***, хотя им по 15–16 лет, никаких убийств они в этой жизни не совершали вообще. *Но это же всем так удобно – свалить всю ответственность на детей. Если вы думаете, что, посадив меня и Никиту на пожизненное заключение, что-то в этой стране измените, вы ошибаетесь. Рано или поздно эти дети вырастут, рано или поздно они станут взрослыми. Это сейчас им нечего вам сказать, господин прокурор. Они вырастут – и смогут, и поверьте, они будут гораздо сильнее, чем вы. Потому что те испытания, через которые им пришлось пройти, гораздо сильнее, чем то, что вы чуточку видели.*

Но в то же время за эти 17 месяцев я поняла, что деятельность правозащитного центра «Русский вердикт», по сути, сейчас олицетворяет собой поговорку «вода камень точит». ***Потому что если мне даже не дают сказать последнее слово, то о каком вообще правосудии, о каком праве мы говорим?***

Так вот, к сожалению, ***главное обстоятельство по данному уголовному делу это то, каким образом ведут себя на протяжении всего расследования и судебного производства господа прокуроры и господа судьи. Это единственное обстоятельство, которое заставляет нас сегодня находиться в тюрьме***.

И это тоже не имеет никакого отношения ни к праву, ни к закону».

Как разбиение на семантические единицы, то есть семантический анализ, так и атрибуция этим элементам того или иного интенционального содержания предполагает значительную долю интерпретативного произвола. Однако можно надеяться, что именно ограниченность спектра отыскиваемых интенциональных форм позволит компенсировать влияние этого фактора. Мы настолько огрубляем этот спектр, что значимость ошибки исследователя при выборе или атрибуции фрагмента скрадывается самой формой спектра анализируемых предпочтений. Мы ограничиваем инструментарий анализа несколькими фигурами, под-

дающимися дискуссионной проверке «научный – ненаучный», «сакральный – несакральный», «этическое требование», «эстетический эффект».

Нами получены следующие результаты, которые мы продемонстрируем в таблице.

Фамилия	Научный дискурс[1]. Кол-во знаков и %	Этический дискурс. Кол-во знаков и %	Религиозный дискурс[2]. Кол-во знаков и %	Эстетический дискурс. Кол-во знаков и %	Всего знаков маркированного текста и % к общему объему текста
Толоконникова	2388 13,8%	293 1,7%	3833 22,2%	6912 40,0%	17252 77,7%
Самуцевич	1468 30,0%	299 6,0%	151 3,0%	1468 30,3%	4848 91,0%
Хасис	392 10,7%	322 8,8%	890 24,3%	998 27,3%	3644 71,1%
Ходорковский	1588 17%	454 4,9%	49 0,5%	4104 43,9%	9354 66,3%
Димитров	2529 28,5%	1703 19,1%	831 9,3%	1846 21%	8873 77,9%
Брейвик	3044 15,0%	2492 12,2%	7909 38,9%	3767 18,5%	20365 84,6%

Полученные результаты показывают, что первоначальная гипотеза о наличии четырех типов идеологии получает подтверждение. По крайней мере, интенциональность четырех идеологических позиций: Димитрова (социалистическая), Ходорковского (либеральная), Брейвика (право-консервативная) и Толоконниковой (субкультурный синкретизм) подтверждают полученные результаты. С другой стороны, анализ речей Хасис и Самуцевич показывает, что идеологическая направленность речей обеих обвиняемых не соответствует идеологическому шаблону представляемых ими позиций (Хасис – член националистической организации, а Самуцевич – участник панк-группы). В свете полученного нами результата становится понятным «нелогичность» поведения Самуцевич на процессе (смена адвоката и смягчение наказания до условного). Ее собственная идеологическая позиция гораздо ближе к либеральной, поэтому в какой-то момент она выбирает для себя наиболее «рациональную» линию поведения. В то время как Хасис, по всей видимости, случайный человек в националистической среде, увлеченный в нее скорее свойственной ее возрасту романтикой, чем устоявшимися идеологическими предпочтениями.

На данном этапе мы умышленно отбирали для анализа тексты идеологически определенные, такие как последнее слово подсудимого в политическом процессе. При этом мы исходим из предположения, что латентная идеологическая форма таких текстов не должна непременно совпадать с декларируемой идеологией автора, например его политическими предпочтениями[6].

Если позволено будет предложить визуальную метафору, соответствующую применяемому методу, это будет нечто вроде разбиения множества точек в системе координат на связные домены, для каждого из которых можно ввести понятие направленности, совпадающей с ориентацией большей оси области, ограничивающей соответствующий домен. Отнесение точек к домену при этом иллюстрирует выбор семантических единиц текста, а приведение направлений ориентации доменов к базовым осям – атрибуцию идеологических форм. Полученная векторная схема в этом случае представляла бы собой «идеологический скелет» текста.

---

6 Материалы процессов Г.Димитрова и Е.Хасис взяты с Интернет ресурсов http://comstol.info/2012/07/biblioteka/4153 и www.rus-obr.ru/ru-web/11273 (дата обращения 24.12.2013).

Содержание

I. Дивергенция концепций дискурса

II. Дивергенция форм дискурса

Научное издание

Методология науки и дискурс-анализ

Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН

Художник *Н.Е. Кожинова*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.Я.Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 16.01.14.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 18,00. Уч.-изд. л. 15,16. Тираж 500 экз. Заказ № 001.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5